



الکسبیین

علامہ سید سلیمان اشرف بہاری

علیہ الرحمہ

الکسبیین

علامہ سید سلیمان اشرف بہاری

H

پہلا باب

عربی زبان کے مخصوص فضائل

طریق وضع لفظ

انسان اول کی زبان کا مسئلہ

دو مسلک

۱- اشعری ۲- معتزلی

مسلک معتزلہ کی تین شکلیں

میزان السنہ میں عربی زبان کا وزن

عربی کے مقابلہ میں دوسری زبانیں

زبان اور مخارج

عربی حروف کے مخارج کی اجمالی

تفصیل

منسکرت کے دعوے پر ایک نظر

صفات حروف

اجتماع اضداد کی کنہ

کم و کیف حروف عربیہ

حکایت صوتی

دوسرا باب

مخارج و صفات و اعراب حروف

ایک عام اور اہل قاعدہ

اعراب و حرکات کا فلسفہ

مخارج و صفات حروف کا دوسرا

معنوی فائدہ

مخارج و صفات حروف کا فصاحت

الفاظ پر اثر

عربی زبان اور احاطہ آلہ صوت

ہیئت صوتی اور معنی و مفہوم کا باہمی

تناسب

تیسرا باب

ترکیب حروف

ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر

ہمزہ و باء، ہمزہ اور زائے معجمہ، با

وحاء، با اور دال مہملہ، با اور ذال

معجمہ، با اور رائے مہملہ، با اور زائے

معجمہ، حا اور جیم، حا اورراء، حا اور فاء،

حا اور قاف، خا اور وال

چوتھا باب

ایک سو فسطائیت کا اندفاع

حرف ثالث اور تقویم حقیقت

جنس فصل کی مثال

حرف اول کی دلالت

دو حرفوں کی دلالت

ثلاثی کی دلالت	لفظ قطن کی دلالت
فصول مختلفہ سے انواع مختلفہ	پانچواں باب
ثلاثی اور اس کے مشتقات	فلسفہ ارتقائے لسان
گزشتہ مباحث کا خلاصہ	زبان اور اصول ارتقا
حرف قاف کی دلالت	دلائل ثلاثیہ کا حاصل
مجموعہ قاف و ط کا دلالت	دور طبعی کا آغاز
قاف و ط کے ساتھ تیسرا حرف	ضرورت اجتماع
قطف غیرہ کی دلالت	اجتماع اور ضرورت مفاہمت
تیسرا حرف ہرگز زائد نہیں	حیوان کا جمود اور انسان کا ارتقا
ایک پر حکمت نکتہ	دور تھلیدی
علل اربعہ سے مثال	اقسام اشارہ
حروف اصلیہ علت مادی سے	کوئٹے کی مثال
مشابہ ہیں	اشارہ کی کوتاہی
جرجی زیدان کی مغالطہ آمیز تقریر	مفاہمت صوتی
مغالطہ پر پہلا اعتراض	دور نطقی
دوسرا اعتراض	مستشرقین کی تحقیق پر ایک نظر
تیسرا اعتراض	حواس ظاہری و باطنی
اصلاح مغالطہ اور جواب تحقیقی	حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ،
لفظ ثلاثی نہیں، بلکہ ثلاثی ہے	متصرفہ، متخیلہ، مفکرہ
سعی لا حاصل پر زیدان کا اضطراب	انسان کی ساعت بے شعوری
صحیح تحقیق	حواس کا دور عمل
گیارہ الفاظ کی معنی سے مناسبت	احساس امر اکتسابی نہیں
فن تجوید کی ضرورت کی تعلیل	تمیز اور عقل

نفس ماطفہ اور اس کے وظائف

ایک سوال

نوع عالی اور نوع سافل میں

اشتراک و امتیاز

اصل حکایت صوتی کا بے اصل ہونا

اصل حکایت صوتی پر حکیمانہ نظر

مشاعر خمسہ میں سے اولیت کا مرتبہ

لامسہ کی اہمیت پر شیخ بوعلی سینا کی سند

سماعت کی حقیقت

زبان احساسات اور ادراکات کی

ترجمان ہے

سامعہ مترجم اور مترجم کیلئے میزان ہے

موضوع و مہمل کی بحث

چھٹا باب

فلسفہ اشتقاق

اشتقاقی صغیر و کبیر

صغیر و کبیر کا فرق

مادہ ”ق، م، ر“ سے اشتقاقی کبیر

ایک شبہ کا جواب

عدم اشتقاقی کبیر کے مواقع

پہلا موقع، دوسرا موقع، تیسرا موقع،

چوتھا موقع، پانچواں موقع

اشکالی ستہ

پہلی مثال، دوسری مثال، تیسری

مثال، چوتھی مثال، پانچویں مثال،

چھٹی مثال، ساتویں مثال، آٹھویں

مثال، نویں مثال، دسویں مثال،

گیارہویں مثال، بارہویں مثال،

تیرہویں مثال، چودھویں مثال،

پندرہویں مثال، سولہویں مثال،

سترہویں مثال، اٹھارہویں مثال،

انیسویں مثال، بیسویں مثال،

اکیسویں مثال، بائیسویں مثال،

تینیسویں مثال، چوبیسویں مثال،

پچیسویں مثال، چھبیسویں مثال،

ستائیسویں مثال، اٹھائیسویں

مثال، اثنیسویں مثال، تیسویں

مثال، اکتیسویں مثال، بتیسویں

مثال

ترک استعمال کے وجوہ

اشتقاقی کبیر کا روشناس کرنے والا

پروفیسر وٹنی کا تجاہل عارفانہ

بعض قبائل کا مخصوص تلفظ

رباعی و خماسی سے اشتقاقی کبیر کا اجرا

عربی زبان نہ عجمی سے مشتق ہے، نہ
عجمی کا مصدر

عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے اصول
چند الفاظ کی تحقیق سے تمثیل و توضیح

لایستوی الاعصی و البصیر

لنا له لدلظون

مستشرقین کا اصل منظر

حدیث زندہ کویم مردہ در کور

ساتواں باب

عربی زبان کا حیرت انگیز کمال کو یائی

عربی کے حقائق نما الفاظ

لفظ علم کا فلسفہ

لفظ درس کا فلسفہ

لفظ سبق کا فلسفہ

عربی زبان کے وضع اول کی ہمہ دانی

تفرق تا بقدم الخ

کمال وضع الفاظ کا دوسرا پہلو

بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات

خاتمة الباب

خلاصہ

اعتذار

امتنان

A

الحمد لله الفتوس السلام على تين الاسلام و السلام على النبي الهادي
للسلام و على آله و صحبه في دار السلام، بم الثين بصدايعهم صار دار الكفر دار
للاسلام ————— ابا بدا!

”دار الاسلام“ کی افتتاحی پیش کش ”المبین“ حاضر خدمت ہے۔ خداوند ذوالجلال کا
کروڑ ہاشکر ہے کہ اُس کے فضل بے پایاں سے ”دار الاسلام“ کے سلسلہ اشاعت کا پہلا مرحلہ
اپنے اختتام کو پہنچا۔ یقیناً اُس کی فتح و نصرت کے بغیر کوئی کام بھی پورا ہونے والا نہیں۔

”دار الاسلام“ کا قیام عالم اسلام کے لیے مبارک اور دُنیا کے اشاعت میں ایک
گراں قدر باب کا اضافہ ہے۔ ”دار الاسلام“ کا نصب العین صحیح اسلامی تعلیمات کی ترویج، بلند
پایہ علمی تحقیقات کی اشاعت اور گم گشتہ تراث علمیہ کا احیا ہے۔ احیائے تراث علمی و اسلامی کے
سلسلہ میں ایسی کتابیں شائع کی جائیں گی، جو نایاب یا کم یاب ہیں اور اپنے موضوعی، فنی اور
تاریخی، ہر اعتبار سے نام دار اور مقام عروج پر فائز ہیں۔ ”المبین“ اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔
جدید تحقیقات علمیہ کی نشر و اشاعت کے سلسلہ میں دور حاضر کے بہترین محققین کی قابل قدر
کاوشوں کو سامنے لایا جائے گا۔ اسلام کے حوالے سے زیادہ تر عقائد کی کتب چھاپی جائیں گی۔
اللہ کے فضل سے کام جو بھی ہوگا، روایتی طرز سے ہٹ کر ہوگا اور اپنی مثال آپ ہوگا۔ اب تک
ہمارے شعبہ تصنیف و تالیف میں بہت سے موضوعات اور کتب پر کام جاری ہے۔ اس کے لیے
ہم نے مستند علما اور محنتی قلم کاروں کی خدمات حاصل کی ہیں، جو نہایت عرق ریزی کے ساتھ
مصرف کار ہیں۔ ان شاء اللہ ادارہ بہت جلد اُن کی نگارشات کو انتہائی عمدگی کے ساتھ اشاعت
کے عمل میں لائے گا۔ اہل علم و قلم سے استدعا ہے کہ ان عظیم الشان مقاصد میں اپنی استعداد کے
مطابق ادارہ کی معاونت فرمائیں اور اپنے مفید مشوروں سے بھی نوازیں، تاکہ علوم و معارف کی
اشاعت کا جو خواب ہم نے دیکھا ہے، اُس کی تعبیر بکمالہ پوری ہو سکے۔ وبالله التوفیق

علامہ سید محمد سلیمان اشرف بہاری m

—سید نور محمد قادری m—

(۱)

مولانا سید محمد سلیمان اشرف سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اپنے دور کے ممتاز ترین فضلاء میں سے تھے۔ آپ ۱۸۷۸ء کے لگ بھگ صوبہ ”بہار“ کے ایک مردم خیز دیہات ”میر داؤ“ میں ایک ممتاز سید گھرانے میں پیدا ہوئے۔ باپ کا اسم گرامی حکیم سید محمد عبد اللہ تھا، جو طریقت و شریعت کے جامع اور درویش منش بزرگ تھے۔

(۲)

ابھی مولانا چھوٹے ہی تھے کہ انھیں مشہور فاضل مولانا محمد احسن استھانوی کے درس میں داخل کر دیا گیا۔ چند ابتدائی کتابیں آپ نے یہاں پڑھیں۔ اس کے بعد مزید تعلیم کے لیے مدرسہ ”ندوۃ العلماء“ میں داخل ہوئے، (۱) لیکن یہاں کی فضا آپ کو اس نہ آئی اور جلد ہی آپ بحر العلوم حضرت مولانا محمد ہدایت اللہ خاں رام پوری ثم جون پوری (متوفی ۱۹۰۸ء) کی خدمت قدس میں پہنچ گئے۔ (۲) یہاں آپ نے علوم اسلامیہ اور منطق و فلسفہ کی آخری کتابیں ختم کیں اور استاد کی وفات تک ان ہی کے پاس ”جون پور“ میں مقیم رہے۔ اپنے استاد سے مولانا کو جو عقیدت و محبت تھی، اس کا ذکر سید سلیمان ندوی (متوفی ۱۹۵۳ء) بیان کرتے ہیں:

”مولانا سید سلیمان اشرف صاحب مرحوم کو حقیقت یہ ہے کہ اپنے استاد کے ساتھ عقیدت ہی نہیں، بلکہ عشق تھا۔ ان کے حالات وہ جب کبھی سناتے، تو ان کے طرز بیان اور گفتار کی ہر اداسے ان کی والہانہ عقیدت تراوش کرتی تھی“۔ (۳)

۱- سلیمان ندوی، سید: سحارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

۲- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت، کانپور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۰

۳- سلیمان ندوی، سید: سحارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

اپنے مرحوم استاد کے علاوہ مولانا جس دوسری عظیم شخصیت سے متاثر تھے، وہ اعلیٰ حضرت مولانا شاہ احمد رضا خاں بریلوی کی ذاتِ مبارک تھی۔ مولانا بریلوی کی ہمہ گیر شخصیت کا جو گہرا اثر مولانا سلیمان اشرف پر پڑا، اُس کا ذکر ڈاکٹر سید عابد احمد علی سابق ڈائریکٹر بیت القرآن لاہور اپنے ایک مضمون میں یوں کرتے ہیں:

”اُستادِ محترم مولانا سید سلیمان اشرف پر حضرت مولانا بریلوی کا اتنا اثر تھا کہ میں نے مولانا احمد رضا خاں **قدس سرہ** عظیم شخصیت کا اندازہ دراصل اُستادِ محترم کی شخصیت ہی سے لگایا۔ مجھے مولانا سلیمان اشرف سے شرفِ تلمذ کے علاوہ اُن کا انتہائی قرب بھی حاصل رہا اور میں دیکھتا کہ وہ اکثر حضرت مولانا بریلوی کا ذکر خیر چھیڑ دیتے اور یوں محسوس ہوتا کہ اکثر اُن ہی کے تصور میں مگن رہتے، حتیٰ کہ اُستادِ محترم کی طبیعت اُن ہی کے رنگ میں رنگی گئی تھی اور اپنے معتقدات اور ایمانیات میں منطقی استدلال اور علوم عقلیہ میں خوش کلامی اور قوتِ بیان میں حضرت مولانا کے انداز اور کیفیات کو اپنا چکے تھے۔ غیر اسلامی شعائر کی مذمت میں تشدد، کانگریس اور ہندوؤں کی ہم نوائی کرنے والے لیڈروں اور عالموں کے متعلق سخت گیر رویہ، مشرکین کو نجس سمجھنا اور ان کے معاملہ میں کسی قسم کی مہمت روانہ رکھنا؛ یہ سب صفات دونوں بزرگوں میں مشترک تھیں۔ اس طرح عشقِ رسول کے معاملہ میں طبیعت کا ایک والہانہ انداز بھی سید صاحب میں حضرت فاضل بریلوی ہی کی طرف سے آیا تھا۔ لباس اور وضعِ قطع میں بھی اُستادِ محترم حضرت مولانا (بریلوی) کا تتبع فرماتے تھے، حتیٰ کہ مجھے یاد ہے کہ آپ عمامہ بھی اُسی انداز کا رکھتے، جیسا کہ حضرت مولانا مرحوم استعمال فرماتے تھے“۔ (۴)

مولانا ہدایت اللہ خاں جون پوری کی وفات (ستمبر ۱۹۰۸ء) کا مولانا پر بہت گہرا اثر ہوا۔ کھوئے کھوئے سے رہنے لگے۔ اسی دورانِ ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں دینیات کے

ایک لیکچرار کی ضرورت پیش آئی اور مولانا بحیثیت لیکچرار شعبہ دینیات چن لیے گئے۔ مولانا کی تقرری کا واقعہ حافظ غلام غوث مدظلہ نمبرہ مولانا ہدایت اللہ خاں جون پوری اپنے ایک مضمون میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

”ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں دینیات کے لیکچرار کی ضرورت تھی۔ مولانا کو اطلاع دی گئی اور انٹرویو میں معجزہ پر مقالہ لکھنے کی فرمائش کی گئی اور ساتھ ہی کہا گیا کہ کتابوں کی ضرورت ہو، تو حبیب گنج تشریف لے جائیں۔ مولانا نے فرمایا: بھم اللہ مجھے کتابوں کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف کاغذ اور قلم دوات مہیا کر دیا جائے۔ چنانچہ نماز عشا کے بعد سے صبح کی نماز تک ایک ہی مجلس میں بائیس فل اسکیپ صفحات پر مدلل مضمون قلم بند کر دیا، جسے بہت پسند کیا گیا۔ پھر نماز جمعہ کے بعد توحید پر خطاب کرنے کے لیے کہا گیا، تو آپ نے تین گھنٹے تک اس موضوع پر تقریر فرمائی، جسے سن کر پرستار ان وحدت جھوم گئے۔ اس تقریر میں دینیات کمیٹی کے تمام اراکین نواب وقار الملک مشتاق حسین اور مولانا حبیب الرحمن شروانی موجود تھے۔ اسی دن پچاس روپیہ مشاہرہ پر آپ کا تقرر کر دیا گیا۔“ (۵)

(۵)

علی گڑھ پہنچ کر مولانا سید سلیمان اشرف نے یہ اہتمام کیا کہ ہر روز بعد نماز عصر قرآن پاک کا درس دینا شروع کیا، جو بعد میں آپ کا مستقل معمول بن گیا اور اس درس سے فیض اٹھانے والوں میں کئی ہستیاں علم و فضل کا آفتاب بن کر چمکیں، مثلاً:

۱۔ مولانا ڈاکٹر فضل الرحمن نصاری (متوفی ۲۵ اپریل ۱۹۷۴ء)

۲۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی (متوفی ۱۹۷۷ء)

۳۔ قاری محمد انوار صدیقی (متوفی ۱۹۶۹ء) مدفون کجرات

۴۔ ڈاکٹر سید عابد احمد علی (متوفی ۳ جون ۱۹۷۴ء)

۵۔ ڈاکٹر محمد ہان احمد فاروقی مدظلہ*

۵۔ غلام غوث، حافظ: ”مولانا محمد سلیمان اشرف اور مولانا حبیب الرحمن شروانی کے تعلقات“، سہ ماہی العلم، کراچی،

اپریل تا جون ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۲

*۔ متوفی جمعہ ۱۵ صفر ۱۴۱۶ھ/ ۱۴ جولائی ۱۹۹۵ء مدفون قبرستان میانی صاحب، لاہور

ایک ملاقات میں فاروقی صاحب نے راقم الحروف سے بیان کیا کہ درس قرآن کے دوران مولانا جو ندرت کے اور اشارات بیان فرماتے تھے، قاری محمد انوار صدیقی انہیں قلم بند کر لیتے تھے۔ خدا کرے یہ علمی سرمایہ اب بھی قاری صاحب کے ورثا کے پاس محفوظ ہو!

مولانا سید سلیمان اشرف کے درس قرآن کا ذکر مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نے بھی ایک مضمون میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”نواب وقار الملک کے زمانہ میں علی گڑھ کالج میں پروفیسر دینیات کا عہدہ قائم ہوا، تو سید سلیمان اشرف کا تقرر بطور پروفیسر دینیات عمل میں آیا۔ درس قرآن و تفسیر کی جماعت قائم ہوئی۔ اس کا ایک دور ختم ہو گیا تھا۔ اُس وقت بھی علمائے کرام مدعو ہوئے تھے۔ مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی، مولانا ولایت حسین صاحب الہ آبادی اور مولانا عبدالحق صاحب حقانی اور اور بزرگوں سے درخواست قدم کی گئی تھی، چنانچہ مولانا عبدالحق صاحب حقانی تشریف لائے۔ چند گھنٹے امتحان لیا۔ جو تحریر بعد امتحان میرے نام بھیجی تھی، اُس سے واضح ہوتا تھا کہ نتیجہ امتحان سے مدوح کو حیرت انگیز اطمینان تھا۔“ (۶)

(۶)

مولانا نے علی گڑھ میں ایک علمی مجلس قائم کی ہوئی تھی، جس میں اُن کے صرف مخصوص احباب ہی شریک ہو سکتے تھے۔ اس مجلس کے اُنھوں نے چند اصول بنائے ہوئے تھے، جن پر سختی سے عمل کر لیا جاتا۔ مولانا مقتدی خاں شروانی اُن اصولوں کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

- ۱- کسی کی بد کوئی نہ ہوتی تھی۔
- ۲- کوئی خود غرضی کا معاملہ نہ ہوتا تھا۔
- ۳- ہر قسم کے مضامین پر ایسے انداز میں بات ہوتی تھی کہ دماغ پر مطلق بار نہ ہو۔
- ۴- قابل ہم دردی لوگوں کی مدد پر غور ہوتا تھا۔
- ۵- دوسروں کی اخلاقی اقدار کو سراہا جاتا، وغیرہ وغیرہ۔“ (۷)

۶- حبیب الرحمن خاں شروانی، مولانا: مقالات شروانی، علی گڑھ، ۱۹۶۶ء، ”کالج میں تکبیر و تلیل“، صفحہ ۱۸۰

۷- محمد مقتدی خاں شروانی، قوی زبان، ”بابائے اردو نمبر“، کراچی، اگست ۱۹۶۲ء، صفحہ ۱۱

مولانا خطابات عطا کرنے میں بھی مجتہدانہ حیثیت کے حامل تھے۔ مولوی عبدالحق صاحب (بابائے اردو) کو انھوں نے آزادی رائے اور اخلاقی حرات کی بنا پر ”کالا کافر“ کا لقب عطا کیا۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ امیر عبدالرحمن خاں والی کابل کے زمانہ میں ایک شخص نے بغاوت کر دی اور امیر نے اسے ”کالا کافر“ قرار دے کر اس پر جہاد کیا۔ مولوی عبدالحق صاحب کا یہ لقب اس قدر مشہور ہوا کہ جب وہ علی گڑھ جاتے، تو ان کے ورود کا نوٹس ان الفاظ میں گھومتا ”کالا کافر آگیا ہے“۔ (۸)

مولانا نے صرف مولوی عبدالحق صاحب ہی کو نہیں، بلکہ علی گڑھ کی ایک اور عظیم اور محسن شخصیت صاحب زادہ آفتاب احمد خاں کو ان کی بے پناہ صلاحیتوں اور سخت گیری کی بنا پر ”چنگیز خاں“ کا لقب دے رکھا تھا، جس کا علم صرف چند لوگوں ہی کو تھا۔ (۹)

مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کا تو مولانا سلیمان اشرف کی وفات تک یہ مستقلاً معمول رہا کہ وہ ہر روز پچھلے پہر مولانا کی قیام گاہ ”آدم جی منزل“ پر پہنچ جاتے۔ علمی اور دینی مسائل پر گفتگو فرماتے اور بعد اوائے نماز مغرب اپنے گھر تشریف لے جاتے۔ مولانا سید بدرالدین علوی سابق پروفیسر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ جو مولانا سلیمان اشرف صاحب کی درگاہ کے مستقل حاضر باشوں میں سے تھے، بیان فرماتے ہیں:

”نواب صدر یار جنگ مرحوم کی عادت تھی کہ جتنے دن بھی علی گڑھ میں قیام رہتا، روزانہ مغرب کے قریب مولوی سلیمان اشرف صاحب کے یہاں تشریف لاتے۔ علمی و دینی مسائل، بزرگوں کے تذکرے اور تاریخی واقعات موضوعِ سخن رہتے۔ مولوی سلیمان اشرف صاحب نے نشست کی یہ ترتیب قائم کی تھی کہ ایک جانب خود، بیچ میں نواب صاحب اور دوسرے پہلو پر میں (سید بدرالدین علوی)۔“ (۱۰)

سید سلیمان ندوی صاحب اس بارے میں رقم طراز ہیں:

”مرحوم (شروانی صاحب) کی پابندی وضع کی ایک خاص یادگار علی گڑھ میں مولانا

۸- محمد مقتدی خاں شروانی، قوی زبان، ”بابائے اردو نمبر“، کراچی، اگست ۱۹۶۲ء، صفحہ ۱۱

۹- مکتوب ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، مولانا امتیاز علی حرثی، نقوش، خطوط نمبر، شمارہ: ۱۰۹، صفحہ ۲۲

۱۰- بدرالدین علوی، سید: معارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، نقوش المصدون، صفحہ ۲۵

سلیمان اشرف صاحب کی قیام گاہ میں اخیر وقت کی حاضری تھی، جو بعد مغرب تک جاری رہتی۔ جب وہ علی گڑھ آتے، یہ حاضری بلاناغہ، ہر موسم میں اور ہمیشہ رہی۔ (۱۱)

ایک دفعہ مولانا شروانی کو ایک بزرگ نواب منزل خاں صاحب نے روزانہ حاضری پر ٹوکا اور گرم ہو کر فرمایا کہ یہ کیا واہیات ہے کہ روزانہ جہاں شام ہوئی، مولوی سلیمان اشرف کے یہاں۔ اس کا جواب یہی تھا کہ خطبہ ہے۔ (۱۲)

(۷)

اب ایک دل چسپ واقعہ ملاحظہ ہو، جس سے مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی اور مولانا سید سلیمان اشرف کے علوم مرتبت کا پتہ چلتا ہے۔ وہ یوں کہ شروانی صاحب تو جب علی گڑھ ہوتے، وہ ہر روز بلاناغہ مولانا سلیمان اشرف کی قیام گاہ پر حاضر ہوتے۔ اسی طرح جب شروانی صاحب حیدرآباد دکن میں قیام پذیر ہوتے، تو ایک اور فاضل نواب فخر یار جنگ سابق وزیر مالیات حیدر آباد دکن آپ کی قیام گاہ پر بلاناغہ تشریف لاتے۔ نواب صاحب کے لڑکے نواب مشتاق احمد خاں لکھتے ہیں:

”مولانا حبیب الرحمن خاں صاحب شروانی جو ایک جید عالم تھے، حیدرآباد میں بحیثیت صدر الصدور امور مذہبی تشریف لائے۔ ہمارے ہم سایہ میں ان کی رہائش گاہ تھی۔ خیالات و رجحانات کی یکسانیت نے مولانا کو با جان کے بہت قریب کر دیا۔ فرصت کے اوقات میں ابا جان مولانا کی خدمت میں چلے جایا کرتے تھے اور مذہبی اور علمی مسائل پر تبادلہ خیال ہوتا تھا۔ اگر کوئی دوسری مصروفیت مانع نہ ہو، تو نماز مغرب بھی مولانا کے ساتھ ہی پڑھتے تھے۔ تراویح کی نماز کا کئی برس تک ابا جان نے مولانا کی رہائش گاہ پر ہی انتظام کیا۔ تراویح پڑھانے کے لیے مولانا عبد الرحمن جالندھری پنجاب سے آیا کرتے تھے۔ حیدرآباد سے مولانا (شروانی) کے تشریف لے جانے کے بعد بھی یہ تعلقات قائم رہے۔ جب کبھی ابا جان علی گڑھ

۱۱ - سلیمان ندوی، سید: سحارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، شذرات، صفحہ ۴۰۴

۱۲ - بدرالدین علوی، سید: سحارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، نقش الصدور، صفحہ ۴۲۹

کورٹ کی میٹنگ میں شرکت کے لیے وہاں گئے، مولانا ہی کے مہمان ہوتے تھے۔“ (۱۳)

اللہ اللہ! یہ تھا مولانا کا علمی وقار کہ نواب فخر یار جنگ تو شروانی صاحب کے ہاں حاضری دینے کو اور شروانی صاحب مولانا کے ہاں حاضر ہونے کو باعث فخر وسعدت سمجھیں۔

(۸)

مولانا سید سلیمان اشرف بڑی جامع اور متنوع شخصیت کے مالک تھے۔ طبیعت میں خود داری اور عزت نفس کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ آواز میں بڑا رعب اور جلال تھا اور بقول رشید احمد صدیقی: ایسا معلوم ہوتا، جیسے خالد کی تلوار میدانِ جہاد میں کوندتی، لرزتی، گرجتی، لچکتی، کاٹتی، سمٹتی، تیرتی، ابھرتی آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔

ناک نقشہ کے لحاظ سے وجیہ اور باوقار شخصیت کے حامل تھے۔ لباس ہمیشہ قیمتی اور اُجلا پہنتے۔ اُن کی ان تمام خصوصیات کا ذکر اُن کے تین دیکھنے والوں سے سنیے، تاکہ اُن کی دل کش اور بارعب شخصیت کی تصویر آنکھوں کے سامنے آجائے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

”مردم خوش اندام، خوش لباس، خوش طبع، نظافت پسند، سادہ مزاج اور بے تکلف تھے۔ اُن کی سب سے بڑی خوبی اُن کی خود داری اور اپنی عزت نفس کا احساس تھا۔ اُن کی ساری عمر علی گڑھ میں گزری، جہاں اُمر اور اربابِ جاہ کا تناؤ لگا رہتا تھا، مگر اُنہوں نے کبھی کسی کی خوشامد نہیں کی اور نہ اُن میں سے کسی سے دب کر یا جھک کر ملے؛ جس سے ملے، برابر ہی سے ملے اور اپنے عالمانہ وقار کو پوری طرح ملحوظ رکھ کر۔ علی گڑھ کے سیاسی انقلابات کی آندھیاں بھی اُن کو اپنی جگہ سے ہلانے نہ سکیں۔ علی گڑھ کے عشرت خانہ میں اُن کی قیام گاہ ایک درویش کی خانقاہ تھی۔ یہاں جو آتا، جھک کر آتا۔ اگر مجلس سازگار ہوئی، تو دعائیں لے کر گیا، ورنہ اُلٹے پاؤں ایسا واپس آیا کہ پھر اوھر کا رخ نہ کیا۔..... اُن کی تقریر و وعظ میں بڑی دل چسپی اور گرویدگی تھی۔“ (۱۴)

۱۳ - مشتاق احمد خاں، نواب: حیاتِ فخر، لاہور، صفحہ ۷-۲۱۶

۱۴ - سید سلیمان ندوی: سعارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۳

خوبہ حسن نظامی مولانا کا قلمی خاکہ یوں کھینچتے ہیں:

”کورا رنگ، مضبوط جسم، گنجان ڈاڑھی، تیز و چمک دار آنکھیں، عمر پچاس کے قریب، بہار میں مکان ہے۔ علی گڑھ میں دینیات کے پروفیسر ہیں۔ صوفیانہ مشرب رکھتے ہیں۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ تقریر ایسی تیز اور مسلسل کرتے ہیں، جیسے ای۔آئی۔آر کی ڈاک گاڑی۔ دورانِ تقریر میں صرف درود پڑھنے کے لیے تھوڑی تھوڑی دیر میں وقفہ ہوتا ہے، ورنہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمالہ کی چوٹی سے گنگا کی دھارا نکلی ہے، جو ہر دو ارتکب کہیں رکنے اور ٹھہرنے کا نام نہیں لے گی۔ بیان کی ایسی روانی آج کل ہندوستان کے کسی عالم میں نہیں ہے۔ تقریر میں محض الفاظ ہی نہیں ہوتے، بلکہ ہر فقرے میں دلیل اور غلیظت کا انداز ہوتا ہے۔“ (۱۵)

پروفیسر رشید احمد صدیقی آپ کا سراپا یوں بیان کرتے ہیں:

”قد میانہ، رنگ صاف، جلد روشن، اعصاب تلے، نقشہ نرم و نازک، آنکھیں چھوٹی جن میں جذبات کا اتار چڑھاؤ جھلکتا رہتا، نظر تیز و پر اعتماد، انداز میں بانک پن، انگلیاں ایسی جن میں قلم، شمشیر و رباب؛ سب ہی زیب دیں، آواز میں کڑک اور لچک، دھمک بھی۔ خطابت پر آتے، تو معلوم ہوتا، صفیں الٹ دیں گے۔ نماز پڑھاتے، تو معلوم ہوتا کہ خدا کا کلام دوسروں تک پہنچانے میں اپنی اور اپنے مالک دونوں کی عظمت کا احساس ہے۔ جمعہ کی ایک نماز یاد ہے، جاڑے کے دن تھے، بخ بھری ہوئیں، ایسا معلوم ہوتا تھا گویا رگ و ریشہ میں سونیاں بن بن کر اتر جاتی ہیں۔ ناظم صاحب دینیات غالباً موجود نہ تھے۔ مرحوم امامت کے لیے آگے بڑھے۔ تکبیر بھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ مولانا نے کہا: اللہ اکبر۔ ایسا معلوم ہوا، جیسے اُس صدائے فضا کی ہر صدا کی ہر لرزش چھین لی۔ اس کے بعد جو قراءت شروع کی ہے، تو یہ معلوم ہوتا، جیسے خالد کی تلوار میدانِ جہاد میں کوندتی، لرزتی، گرجتی، لچکتی، کاٹتی، سمٹتی، تیرتی، ابھرتی آگے بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ کوئی لمبی سورت تھی، جب تک ختم نہیں ہوئی، یہ معلوم ہوتا تھا، جیسے جسم و جان میں بجلیاں پھر گئی ہیں اور خود سپاری میں

ہمیں نہیں، درود یواری بھی جھوم رہے ہیں۔“ (۱۶)

(۹)

۱۹۲۰ء میں مسٹر گاندھی کی ملی بھگت سے عدم تعاون کا وہ عظیم طوفان اٹھا کہ جس کے بر خود غلط رہنماؤں نے برصغیر میں سب سے بڑے مسلم تعلیمی ادارہ ایم۔ اے۔ او محمدن کالج علی گڑھ کو بیخ و بن سے اکھاڑنے کی ہر امکانی سعی کی، لیکن ذاتِ باری تعالیٰ کو سر سید احمد خاں کے اس لگائے ہوئے پودے کی حفاظت منظور تھی اور یہ تعلیمی ادارہ ڈاکٹر سر ضیاء الدین مرحوم، مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی اور مولانا سید سلیمان اشرف کی مساعی جلیلہ سے مکمل شکست و ریخت سے تونچ گیا، لیکن اپنے دوستوں مثلاً مولانا محمد علی جوہر، ابوالکلام آزاد اور مولوی محمود حسن دیوبندی کے ہاتھوں اسے گہرے زخم لگے، جو بڑی مدت کے بعد جا کر مندمل ہوئے۔

اُس دور میں عدم تعاون کے رہنماؤں پر گاندھویت اس قدر غالب تھی کہ وہ عام تعلیمات کو بھی بھول گئے اور ان سے ایسے افعال و اقوال سرزد ہوئے کہ نصف صدی گزرنے کے بعد بھی جب ہم اُن رہنماؤں کے قلم سے نکلے ہوئے الفاظ کو پڑھتے ہیں، تو ہمارے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں اور ہم سوچنے لگتے ہیں کہ کیا یہ الفاظ کسی مسلمان کے قلم سے نکلے ہیں۔

مولانا سید سلیمان اشرف نے اُس موقع پر عملی، قلمی اور فکری لحاظ سے جہاد کا حق ادا کر دیا اور مسلمان قوم اور اسلامی درس گاہوں کو بچانے کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ ہر روز شام کی نماز کے بعد مولانا محمد علی سے اس مسئلہ پر اُلجھ پڑتے اور گرم بحث کرتے۔ (۱۷)

اس موقع پر بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگائے اور کئی اصحاب جو دل سے تحریک کے رہنماؤں کے طرزِ عمل کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، لیکن برسرِ عام کچھ کہنے کی جرأت نہ کرتے تھے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی صاحب نے اپنے قلم سے اُس زمانے کی حالت کا نقشہ اس طرح کھینچا ہے:

”۱۹۲۱ء کا زمانہ ہے۔ مان کو آپریشن کا سیلاب اپنی پوری طاقت پر ہے۔ گائے کی

قربانی اور موالات پر بڑے بڑے جید اور مستند لوگوں نے اپنے اپنے خیالات کا

اظہار کر دیا ہے۔ اُس زمانہ کے اخبارات، تقاریر، تصانیف اور رجحانات کا اب

۱۶ - رشید احمد صدیقی، پروفیسر: سنجہ گائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۱-۴۰

۱۷ - مشتاق احمد خاں، نواب: کاروانِ حیات، لاہور، ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۷

اندازہ کرتا ہوں، تو ایسا معلوم ہوتا ہے کیا سے کیا ہو گیا۔ اُس وقت ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جو کچھ ہو رہا ہے اور جو کچھ کہا جا رہا ہے، وہی سب کچھ ہے۔ یہی باتیں ٹھیک ہیں، ان کے علاوہ کوئی اور بات ٹھیک ہو نہیں سکتی۔ کالج میں عجیب انفراتفری پھیلی ہوئی تھی۔ مرحوم (مولانا سلیمان اشرف) مطعون ہو رہے تھے، لیکن چہرہ پر اثر تھا اور نہ معمولات میں کوئی فرق۔..... سیلاب گزر گیا۔ جو کچھ ہونے والا تھا، وہ بھی ہوا، لیکن مرحوم نے اس عہد سرِ اسمگی میں جو کچھ لکھ دیا تھا، بعد میں معلوم ہوا کہ حقیقت وہی تھی، اس کا ایک ایک حرف صحیح تھا، آج تک اس کی سچائی اپنی جگہ پر قائم ہے۔ سارے علما سیلاب کی زد میں آچکے تھے، صرف مرحوم اپنی جگہ پر قائم تھے۔“ (۱۸)

اُس زمانے کے ایک اور عینی شاہد نواب مشتاق احمد خاں کا بیان ہے:

”ان تین چار ہنگاموں کے بعد مسلمان یہ عام طور پر محسوس کرنے لگے کہ اُنھوں نے جذبات کی رو میں بہہ کر اپنا ہی نقصان کیا۔ علی گڑھ میں تعلیمی سال کی بربادی ہوئی۔ نظم و ضبط متاثر ہوا اور سارے دور میں بنارس ہندو یونیورسٹی پر کوئی آنچ نہ آئی۔ ہندو شاطروں نے علی گڑھ کو قربانی کا بکر اہنایا۔“ (۱۹)

اس زمانہ میں جمعیت العلماء ہند کے رہنماؤں نے بریلی شریف میں ایک عظیم جلسہ منعقد کرنے کا پروگرام بنایا، تاکہ عدم تعاون کے مخالفین اور حقوقِ اسلامی کے محافظین کا زور توڑا جاسکے اور اس سلسلہ میں دو اشتہار: ایک بعنوان ”آفتاب صداقت“ اور دوسرا بنام ”زندگی مستعار کی چند ساعتیں“ بھی شائع کیے۔ اوہران کے خطرناک عزائم کا مقابلہ کرنے کے لیے علمائے حق نے بھی تیاری شروع کر دی اور علی گڑھ سے مولانا سید سلیمان اشرف کو خاص اس لیے بلایا گیا کہ وہ اس مسئلہ پر ابو الکلام آزاد سے بات چیت یا ضرورت ہو، تو مناظرہ کر سکیں۔ چنانچہ مولانا ۱۳ رجب کو بریلی شریف پہنچ گئے اور جلسہ کی کارروائی میں اُنھوں نے بھرپور حصہ لیا۔

صدر الافاضل مولانا سید محمد نعیم الدین مراد آبادی بھی اُن دنوں بریلی میں موجود تھے (اور اُنھوں نے اس سلسلہ میں بھرپور کردار ادا کیا تھا) اور اس سلسلہ میں مولانا سید سلیمان اشرف نے

۱۸ - رشید احمد صدیقی، پروفیسر: سنجہ گرائے، لاہور، صفحہ ۱-۲۰

۱۹ - مشتاق احمد خاں، نواب: کاروانِ حیات، لاہور، ۱۹۷۴ء، صفحہ ۸۸

جو خدمات انجام دی تھیں، اُس کا ذکر انھوں نے ”سوارِ اعظم“ مراد آباد جلد ۲ شمارہ ۵ شعبان ۱۳۳۹ھ میں تفصیل سے کیا ہے، جس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

”وسطِ رجب ۱۳۳۹ھ کو بریلی میں جمیعۃ العلماء (ہند) کے جلسے عظیم اجتماعوں کے ساتھ منعقد ہوئے۔ اشتہارات میں رمز و کنایہ کے ساتھ مقابلہ کے اعلان بھی کیے گئے۔ اس موقع پر جماعتِ رضائے مصطفیٰ بریلی نے مناسب سمجھا کہ گفتگو کر کے معاملہ صاف کر لیا جائے اور مسلمانوں کو اُن غلطیوں سے بچایا جائے، جن میں وہ مبتلا ہو رہے ہیں۔ چنانچہ اہل سنت کے عالم جلسہ میں پہنچے اور انھوں نے صدرِ جلسہ مولانا ابوالکلام آزاد سے وقت مانگا۔ انھوں نے ۳۵ منٹ وقت دیا۔ جناب مولانا مولوی سید شاہ سلیمان اشرف صاحب بہاری نے اس خوبی سے تقریر فرمائی کہ اپنے اعتراضات بھی پیش کر دیے اور اُن کی غلطیاں بھی دکھلائیں۔ مولانا کی تقریر میں قربانی ترک کرنے، شعارِ اسلام کو چھوڑنے اور شعارِ کفر میں مبتلا ہونے کا تذکرہ تھا۔ حضرت مولانا نے یہ بھی بیان کیا کہ موالاتِ تمام کفار سے ناجائز و ممنوع ہے، عام ازیں کہ نصاریٰ ہوں یا یہود۔ آیت **لَا يَنْبُغُكُمُ اللَّهُ** سے موالاتِ ہندو ثابت کرنا غلطی ہے۔ اسی سلسلہ میں انھوں نے مولوی عبدالباری صاحب (فرنگی مٹلی) کے خط کا تذکرہ بھی کیا، جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ فقیر مان کو آپریشن کے مسئلہ میں بالکل پس رو گاندھی صاحب کا ہے۔ اُن کو اپنا رہنما بنالیا ہے۔ جو وہ کہتے ہیں، وہی مانتا ہوں اور بتایا کہ کافر کو دینی مسئلہ میں رہنما بنانا، آیات و احادیث کی عمر کو بت پرست پر نثار کرنا شانِ اسلام سے کس قدر بعید ہے۔ یہ ایمان ہے یا کفر، کیا کہیے؟ اسی طرح مولانا سید سلیمان اشرف صاحب نے اراکینِ خلافت کمیٹی کی بے راہیاں اور سخت فاحش شرعی غلطیاں ذکر کیں اور فرمایا کہ مسلمان گاندھی یا کسی اور کے پس رو اور قبیح نہیں ہو سکتے، مذہب کسی سلطنت پر فدا نہیں کیا جاسکتا، ہم اپنے مذہب میں ہندوؤں سے اتحاد نہیں کر سکتے، ہمیں مقاماتِ مقدسہ، خلافتِ اسلامیہ کے مسائل سے خلاف نہیں، خلاف اُن حرکات سے ہے، جو منافق دین ہیں۔“ (۲۰)

یہ تو تھا سوادِ اعظم کے پرچہ کا ایک اقتباس جو ہم نے ”حیاتِ صدر الافاضل“ مرتبہ مولانا غلام مصین الدین نعیمی، مطبوعہ لاہور سے لیا ہے۔ مولانا کی تقریر بڑی مفصل تھی، جو اسی زمانہ میں اراکین جماعتِ رضائے مصطفیٰ بریلی نے ”رودادِ مناظرہ“ میں شائع کر دی تھی۔ اس تقریر کا ایک مفصل اقتباس مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری صاحب نے ”باغی ہندوستان“ مطبوعہ لاہور، ۱۹۷۴ء کے صفحہ ۳۵۴ تا ۳۵۵ پر درج کیا ہے، جو قابلِ مطالعہ ہے۔ طوالت کے خوف سے اُسے یہاں درج نہیں کیا جا رہا۔ صاحب ذوق حضرات ”باغی ہندوستان“ ملاحظہ فرمائیں۔

یہ تو تھیں آپ کی عملی خدمات؛ اس سلسلہ میں آپ نے قلمی اور فکری خدمات سے بھی قوم کو محروم نہ رکھا اور اس سلسلہ میں ایک بے مثل کتاب ”النور“ تصنیف فرمائی، جس کا تفصیلی ذکر ہم مولانا کی تصانیف کے سلسلہ میں کریں گے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ اس سیلاب میں بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگائے تھے، لیکن پھر بھی کچھ ایسے صاحب بصیرت لوگ تھے، جو پامردی اور استقامت سے راہِ مستقیم پر ڈٹے رہے اور ناقبت اندیشوں کی بے پناہ یلغار کا جو مسلم تعلیمی اداروں کے خلاف اٹھی، ڈٹ کر مقابلہ کرتے رہے اور مسلمان قوم کو ان خطرات سے آگاہ کرتے رہے، جو انھیں دینی، تعلیمی اور معاشی لحاظ سے ہو سکتے تھے۔ ایسے لوگوں میں مولانا کے علاوہ قائد اعظم محمد علی جناح، ڈاکٹر سر ضیاء الدین، سر عبدالقادر، حکیم الامت علامہ اقبال، مولانا احمد رضا خاں بریلوی اور مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی قابل ذکر ہیں۔ ان میں سے مولانا بریلوی تو جلد ہی اپنے خالق حقیقی سے جا ملے اور باقی کشتی ملت کے ناخدا بنے اور ان کی رہنمائی اور کوشش سے پاکستان عالم وجود میں آیا۔

جو لوگ عدم تعاون کو پسند نہیں کرتے تھے، انھیں عجیب عجیب خطابوں سے نوازا جاتا اور اس سلسلہ میں مولانا حبیب الرحمن شروانی جیسی ثقہ شخصیت کو بھی معاف نہ کیا گیا اور انھیں ”حبیب الشیطان“ کے لقب سے نوازا گیا۔ یہ داستان مولانا عبدالمجید دریا آبادی کی زبانی سنئے:

”۱۹۲۰ء و ۱۹۲۱ء کا زمانہ اسلامی ہند کی تاریخ میں ایک خاص پہچان کا دور ہوا ہے۔ تحریک خلافت و ترکِ موالات کا طوفان زوروں پر، ملک کا سوادِ اعظم شیخ ابند،

* - ”ابو کلام آزاد کی تاریخی فکر“ مرتبہ مولانا جلال الدین قادری آف کھاریاں ضلع کجرات، مطبوعہ سہیل پبلشرز رضویہ/حالیہ ادارہ پاکستان شناسی، لاہور کے آخر میں اس کتابچے کا عکس دیا گیا ہے۔

مولانا عبدالباری فرنگی محلی اور علی برادران اور مولانا ابوالکلام کے ساتھ، ساری فضا پر یہی حضرات چھائے ہوئے تھے۔ ندوہ اور علی گڑھ دونوں زد پر اور ندوہ غریب تو خیر! اصلی اور معرکہ کا مورچہ علی گڑھ تھا۔ شروانی صاحب مع اپنے گئے چند افراد کے دوسرے کیمپ میں۔ کچھ نہ بچھے کہ کیا کچھ سننا پڑا، کیا کچھ سہنا پڑا۔ جوش اور ہیجان کے وقت کسی کو اپنی زبان و قلم پر قابو رہا ہے! آج کورنمنٹ کے جاسوس کہلائے اور کل ”حبیب الرحمن“ سے ”حبیب الشیطان“ مشہور ہوئے۔“ (۲۱)

(۱۰)

مولانا سید سلیمان اشرف m مذہباً حنفی اور مشرباً چشتی نظامی (۲۲) تھے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں بریلوی m سے گہری عقیدت رکھتے تھے اور اُن کی تعلیمات و معتقدات سے بڑے متاثر تھے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

”اُن کے مذہبی خیالات علمائے بریلی کے مطابق تھے اور اُن کے بڑے مداح تھے۔“ (۲۳)

صرف یہی نہیں، بلکہ اپنے مذہبی معتقدات میں بڑے متصّلب تھے اور جب مذہبی گفتگو ہوتی، تو جلال میں آجاتے۔ رشید احمد صدیقی صاحب کا بیان ہے:

”علم و مذہب پر گفتگو کرتے کرتے اکثر جلال میں آجاتے، لیکن اس جلال کی شان ہی کچھ اور ہوتی۔ ایسا معلوم ہوتا، جیسے وہ علم یا مذہب کے بل پر یا ان کے ناموس کی حفاظت میں آمادہ جہاد ہیں؛ تکبر یا تجتر کا شائبہ تک نہ ہوتا۔“ (۲۴)

(۱۱)

آپ نہ صرف اچھے فاضل اور بہترین معلم تھے، بلکہ ایک سلجھے ہوئے ماہر تعلیم بھی تھے۔ ۱۹۲۵-۶ء میں جب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے لیے میٹرک سے لے کر ایم۔ اے تک کی

۲۱ - عبدالحامد دریا آبادی: سعارف، اعظم گڑھ، دسمبر ۱۹۵۰ء، صفحہ ۸۱

۲۲ - محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت، کانپور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۱

۲۳ - سلیمان ندوی، سید: سعارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۳

۲۴ - رشید احمد صدیقی، پروفیسر: سنجہائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۶۴

دینیات کی جماعتوں کے لیے ایک نئے نصاب کے مرتب کرنے کی ضرورت پڑی، تو آپ بھی نصاب مرتب کرنے والی کمیٹی میں دیگر ماہرین تعلیم مثلاً صدر الشریعہ مولانا امجد علی صاحب اعظمی مصنف ”بہار شریعت“ وغیرہ کے ساتھ شامل تھے۔ اس کمیٹی اور اس کی کارکردگی کا ذکر سید سلیمان ندوی نے ”معارف“ میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”مفتظمین یونیورسٹی کی دعوت پر چند ایسے علما جو جدید ضروریات سے آگاہ اور نصاب ہائے تعلیم اور درسگاہوں کا تجربہ رکھتے تھے، علی گڑھ میں جمع ہوئے اور متواتر سات اجلاسوں میں جو ۱۱ فروری سے ۱۷ فروری تک منعقد ہوتے رہے، مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو سمجھا اور اس کے لیے ایک نقشہ عمل اور ایک نصاب میٹرک سے ایم۔ اے تک کا تیار کر کے یونیورسٹی کے سامنے پیش کر دیا۔ اس مجلس کے ارکان حسب ذیل اصحاب تھے:

مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی، مولانا سلیمان اشرف صدر علوم شرقیہ، مناظر احسن گیلانی، مولانا محمد امجد علی صدر مدرس مدرسہ معینیہ عثمانیہ، تیر اور خاکسار۔ مولانا عبدالعزیز میمن استاذ عربی ادبیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے بھی خاص موقعوں پر شرکت کی۔ علوم مشرقیہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا: عقلیات، دینیات، ادبیات۔“ (۲۵)

(۱۲)

اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا خاں صاحب بریلوی کی ذات گرامی سے آپ جس قدر متاثر تھے، اُس کا اندازہ اُس اقتباس سے ہو سکتا ہے، جو ہم دیباچہ کے شروع میں ڈاکٹر سید عابد احمد علی کے ایک مضمون سے نقل کر چکے ہیں۔ استاذ گرامی مولانا ہدایت اللہ خاں کی وفات کے بعد اعلیٰ حضرت ہی کی ذات تھی، جو آپ کا بلجا و ماویٰ تھی۔ اعلیٰ حضرت کی وفات تک مولانا کے نیاز مندانہ تعلقات قائم رہے، جب کہ اعلیٰ حضرت کے مرض الموت کے دنوں میں آپ بریلی شریف ہی میں تھے اور اعلیٰ حضرت کی تجہیز و تکفین کا شرف بھی آپ کو نصیب ہوا۔

مشہور ماہر ریاضی ڈاکٹر سر ضیاء الدین مرحوم سابق وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کو

ایک دفعہ ریاضی کے ایک مسئلہ میں اُلجھن پیدا ہوئی، تو انھوں نے تحقیق کے لیے یورپ جانے کا ارادہ کیا۔ جب مولانا سید سلیمان اشرف صاحب کو، جو اُن دنوں یونیورسٹی میں صدر شعبہ علوم شرقیہ تھے، علم ہوا، تو انھوں نے ڈاکٹر صاحب کو اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے بریلی شریف مولانا احمد رضا خاں صاحب کے پاس جانے کو کہا۔ بات ڈاکٹر صاحب کے دل کو لگ گئی اور وہ مولانا کے ساتھ اعلیٰ حضرت کے پاس حاضر ہوئے اور اُلجھن پیش کی۔ اعلیٰ حضرت نے ڈاکٹر صاحب کی اُلجھن کو اس خوبی سے حل کیا کہ وہ دنگ رہ گئے اور پھر تمام عمر اعلیٰ حضرت کی ریاضی دانی کی مہارت کے گن گاتے رہے۔ اس تمام واقعہ کی تفصیل ملک العلماء مولانا ظفر الدین بہاری نے ”حیاتِ اعلیٰ حضرت“ ۱/ ۱۵۰ تا ۱۵۶ مطبوعہ کراچی پر درج کی ہے۔ قارئین کرام وہاں ملاحظہ فرمائیں!

(۱۳)

علی گڑھ میں مولانا بڑے طنطنے سے رہتے تھے۔ آپ کی مجلس ایک قلندر کی مجلس تھی۔ چھوٹے بڑے سبھی آتے، لیکن آپ ہر ایک سے برابر کا سلوک کرتے۔ آپ کی اس مجلس یا دوسرے لفظوں میں دربار کا نقشہ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے یوں کھینچا ہے:

”چبوترے سے متصل نیم دائرہ سائبان میں مونڈھے بچھے ہوتے۔ ایک طرف چارپائی بھی ہوتی، بڑے سے بڑا آدمی بھی کیوں نہ آ جاتا، اس کے لیے کوئی اچھی کرسی یا صوفنا وغیرہ اندر سے نہ نکالا جاتا، جو موجود ہوتا، اسی پر وہ بھی بیٹھ جاتا اور سارے مجمع کو دیکھ کر یہی معلوم ہوتا کہ مرحوم ہی سب پر چھائے ہوئے ہیں۔ کسی سے آج تک مرحوم نے ایسی گفتگو نہ کی، جس سے معلوم ہوتا کہ مولانا تو وارد سے مرعوب ہیں یا اس سے خاص طور پر مخاطب ہیں۔ بڑے سے بڑے نواب کو بھی نہیں نے مرحوم کے پاس بیٹھے دیکھا ہے، اور لوگ بھی موجود ہیں، لیکن مولانا کا پرانا جما اسی طرح نواب صاحب کو چائے کی ایک پیالی لا کر دے گا۔“ (۲۶)

*۔ اس واقعہ کی تفصیل کے لیے سینڈنور محمد قادری کا صاحب تذکرہ کے متعلق وہ مضمون (حواشی پر مضمون شبیر احمد غوری) جو یومِ اقبال لاہور کے سرماہی محلہ ”اقبال“ پر یلنا جولائی ۱۹۹۲ء میں چھپا تھا، بہت مفید رہے گا۔ اس میں انھوں نے مذکورہ واقعہ میں ایک بات کی تصحیح ”اکرامِ امام احمد رضا“ خودنوشت مفتی برہان الحق جیل پوری کی توثیق سے کی ہے، جو لائقِ مطالعہ ہے۔

۲۶۔ رشید احمد صدیقی، پروفیسر: تنجائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۲۶

مولانا غلام بھیک نیرنگ نے ایک اور قلندر حکیم الامت علامہ اقبال کی مجلس کا جو خاکہ پیش کیا ہے، اُس کو پڑھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ان دونوں قلندروں یعنی مولانا سلیمان اشرف اور علامہ اقبال میں ذہنی یگانگت کس قدر تھی۔ میرے خیال میں اگر حضرت علامہ کی مجلس کا وہ حال جو نیرنگ صاحب نے تحریر کیا ہے، یہاں درج کر دیا جائے، تو قارئین کی دل چسپی کا باعث ہوگا۔ لکھتے ہیں:

”سامنے کے بڑے کمرہ کے برآمدے میں ایک پٹنگ بچھوا کر اس پر بیٹھ جایا کرتے تھے۔ پٹنگ کے ایک جانب اور سامنے کرسیاں ہوتی تھیں۔ جو لوگ اُن سے ملنے کے لیے آتے تھے، وہ ان کرسیوں پر بیٹھے تھے۔ وہ خود پٹنگ پر بیٹھے حقہ پیتے رہتے تھے۔ ملاقات کے لیے آنے والوں میں ہر درجے کے لوگ ہوتے تھے، طلبہ آتے تھے، عام معزز لوگ اور معمولی درجہ کے لوگ آتے تھے۔ ہائی کورٹ کے جج اور حکومت پنجاب کے منسٹر بھی آتے تھے۔ وہ اللہ کا قلندر سب کے ساتھ یکساں اخلاق کا ہوتا کرتا تھا، مگر ایک شانِ استغنا بر اہر قائم رکھتا تھا؛ نہ بڑے آدمی کے سامنے جھکتا تھا، نہ چھوٹے سے بے اعتنائی کرتا تھا۔“ (۲۷)

(۱۴)

مولانا کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ مختلف موضوعات پر انھوں نے چھوٹی بڑی ایک درجن کے قریب کتابیں لکھی ہوں گی، لیکن زیادہ شہرت آپ کی تین تصانیف کو ہوئی، جو یہ ہیں:

۱۔ ”امبیسی“ عربی فیلا لوجی پر

۲۔ ”النور“ دنیوی نظریہ پر

۳۔ ”الانہار“ امیر خسرو کی ”مثنوی بہشت بہشت“ پر طویل مقدمہ جو بڑے سائز کے

۳۲۴ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ اس مقدمہ میں مولانا نے امیر خسرو کی تمام اصنافِ سخن پر تبصرہ کیا ہے اور دکھایا ہے کہ عربی شاعری کے فارسی اور اردو شاعری پر کیا اثرات پڑے ہیں*۔

۲۷۔ غلام بھیک نیرنگ: ”اقبال کے بعض حالات“، سرمایہ اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۷ء، صفحہ ۱۹

*۔ ان کے علاوہ آپ کی بقیہ کتب کے نام یہ ہیں:

۴۔ ”الحج“ مسائل حج و زیارت پر ۵۔ ”الرشاد“ گائے کی قربانی پر

۶۔ ”البلاغ“ مسلمانوں کے تنزل کے اسباب اور خلافت عثمانیہ کے تاریخی واقعات

۷۔ ”اسبیل“ ۸۔ ”الطاب“ ۹۔ ”حاشیہ بر امتناع الطیر“

۱۰۔ ”مسائل اسلامیہ“ بی۔ اے کلاس کو دیے گئے چند لکچرز کا مجموعہ مرتبہ مولوی عبدالباہ (علیگ)

ہم اس وقت صرف ”المہین“ پر آئندہ اوراق میں تفصیل سے لکھ رہے ہیں۔

(۱۵)

مولانا سید محمد سلیمان اشرف صاحب چہار شنبہ کے روز ۵ ربیع الاول ۱۳۵۸ ھ بمطابق ۲۵ اپریل ۱۹۳۹ء (۲۸) کو اپنے خالق حقیقی سے جا ملے اور یونیورسٹی کے قبرستان میں شروانیوں کے احاطہ میں دفن ہوئے۔ (۲۹)

نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی المتخلص بہ حسرت نے ”وفات اشرف“ پر درج ذیل قطعہ تاریخ کہا، جو آپ کے سنگ مزار پر بھی کندہ ہے:

سلیمان اشرف سر اہل تقویٰ
بہ علم و عمل و لد دین اشرف
چو نفسش شنید آئے ارجعی را
بہ جنات عدن سلیمان اشرف

آپ کی وفات پر آپ کے رفیق کار مولانا ابو بکر محمد شفیث فاروقی پروفیسر دینیات علی گڑھ نے کہا:

”سردار اٹھ گیا“۔ (۳۰)

سید سلیمان ندوی نے لکھا:

”چار سلیمانوں کی رباعی قاضی محمد سلیمان صاحب مصنف ”رحمۃ للعالمین“ کی وفات سے مثلث ہو گئی تھی۔ شاہ سلیمان صاحب پھلواری کی رحلت سے وہ فرد بن گئی تھی۔ اب اخیر اپریل ۱۹۳۹ء میں مولانا سلیمان اشرف صاحب (استاذ

۲۸۔ عبد القدوس ہاشمی: تقویٰ و رنج، اسلام آباد، صفحہ ۳۴۰

تنبیہ: ”تذکرہ علمائے اہل سنت“ مرتبہ محمود احمد قادری صفحہ ۱۰۱ پر لکھا ہے کہ رمضان المبارک ۱۳۵۲ ھ میں آپ کا انتقال ہوا، جو صحیح نہیں ہے۔ ”اردو جامع انسائیکلو پیڈیا“ مطبوعہ شیخ غلام علی انڈسٹریز لاہور ۲/۱۶۸۲ پر بھی سن وفات ۱۳۵۲ ھ درج ہے مگر صحیح ۱۳۵۸ ھ ہی ہے۔ ادارہ

۲۹۔ محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت، کانپور، صفحہ ۱۰۱

۳۰۔ رشید احمد صدیقی: منج ہائے گراں مایہ ”حالات مولانا ابو بکر شفیث فاروقی“، صفحہ ۱۱۵

دینیات مسلم یونیورسٹی) کی موت سے مصرع ہو کر رہ گئی۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ مصرع بھی دنیا کی زبان پر کب تک رہتا ہے:

ع بہت آگے گئے، باقی جو ہیں، تیار بیٹھے ہیں“ (۳۱)

رشید احمد صدیقی صاحب نے اپنے ڈکھ اور درد کا اس طرح اظہار کیا:

”مولانا سلیمان اشرف صاحب اس جہان سے اٹھ گئے اور اپنے ساتھ وہ تمام باتیں لے گئے، جو میرے لیے اب کسی اور میں نہیں“۔ (۳۲)

یہ تھا مولانا کے سوانح حیات کا مختصر خاکہ۔ اب ہم یہ مصرع سنا کر قارئین سے رخصت طلب کرتے ہیں:

ع خدا رحمت کند ایں عاشقانِ پاک طینت را

المبین

پیر وارث شاہ صاحب نے پنجابی زبان میں ہیر کی داستان قلم بند کی، تو اُن کے اُستاد مولانا غلام مرتضیٰ صاحب نے فرمایا:

”برخوردار! تم نے مونجھ کی رشی میں موتی پر دو بے ہیں“۔

یعنی ایک بے مایہ زبان کو اپنے بلند خیالات و جذبات کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے، لیکن بعد میں اسی کتاب کی بدولت مصنف اور پنجابی زبان کو وہ شہرت اور عزت نصیب ہوئی، جو رہتی دنیا تک ماند نہیں پر سکتی اور اسی کتاب نے مونجھ کی رشی کو ریشم کی ڈوری میں بدل دیا۔ اسی طرح جب مولانا سید سلیمان اشرف صاحب نے اردو زبان میں ”المبین“ لکھی، تو مشہور مستشرق فاضل پروفیسر براؤن نے کہا:

”مولانا نے اس عظیم موضوع پر اردو میں یہ کتاب لکھ کر ستم کیا: عربی یا انگریزی میں ہوتی، تو کتاب کا وزن اور وقار بڑھ جاتا“۔ (۳۳)

۳۱- سلیمان ندوی، سید: سحارف، اعظم گڑھ، جون ۱۹۳۹ء، شذرات، صفحہ ۴۰۲

۳۲- رشید احمد صدیقی، پروفیسر: تنجہ پائے گراں مایہ، لاہور، صفحہ ۲۲

۳۳- محمود احمد قادری، مولانا: تذکرہ علمائے اہل سنت، کانپور، ۱۳۹۱ھ، صفحہ ۱۰۰

حالاں کہ براؤن کی یہ رائے صحیح نہیں ہے، بلکہ مولانا نے یہ کتاب لکھ کر ثابت کر دیا ہے کہ اردو زبان میں کتنی صلاحیت، جامعیت اور وسعت موجود ہے اور لکھنے والے کو اگر زبان پر عبور ہے اور ذوق لطیف سے وافر حصہ ملا ہے، تو وہ لسانیات جیسے مشکل اور دقیق موضوع پر بھی انتہائی جامع کتاب سلیس اور شگفتہ زبان میں لکھ سکتا ہے۔

کتاب کا انداز بیان بڑا ہی شگفتہ اور ادیبانہ ہے۔ مصنف نے فارسی اور اردو زبان کے بہترین اشعار کا محل اور برجستہ استعمال کر کے یہ خیال کہ ”گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے“ غلط ثابت کر دکھایا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کتاب (کو محض زبان کا چٹخارہ حاصل کرنے کے لیے بھی) مطالعہ کرے گا، تو مایوس نہیں ہوگا۔ کتاب میں جگہ جگہ ایسی عبارتیں ملتی ہیں کہ قاری انگ کر رہ جاتا ہے۔ ایک دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ ”یہ عجیب حیرت افزا حقیقت ہے کہ عربی زبان میں لسانی حیثیت سے ایسی نفاست اور نزاکت پائی جاتی ہے کہ اس کا جس قدر مطالعہ گہرا کرتے جائیے، اُس کی بصیرت افزا دل آویزی کی کشش بڑھتی ہی جائے گی۔ کسی حد پر پہنچ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ محاسن کا مطالعہ ہو چکا، اب مزید حسن کا جلوہ اس میں نہیں، نہیں! بلکہ یہاں حال یہ ہے کہ

اگر ہر ساعت صد بار رخسارِ بصد دیدہ

ہمی بنی مشو قانع کہ رخسارے دگر وارو“ (۲۴)

ب۔ ”مستشرقین نے اس وقت تک جو تحقیق پیش کی ہے، وہ عجمی زبانوں کے لیے اگر بصیرت افزا ہو، تو ہو، لیکن عربی کے متعلق اُن کی جنبش قلم کی طرف نظر کرنا بھی عربی کی توہین اور نظر کرنے والے کے عدم بصیرت و بصارت کی دلیل ہے۔

حدو ایں دام بر مرغ دگر نہ

کہ عنقا را بلند است آشیانہ“ (۲۵)

مولانا نے کتاب کی ابتدا اس مشہور شعر

۲۴۔ محمد سلیمان اشرف، سید مولانا: لمبیس، علی گڑھ ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۱۴

۲۵۔ محمد سلیمان اشرف، سید مولانا: لمبیس، علی گڑھ ۱۹۲۹ء، صفحہ ۷-۱۲۶

ۛ مشاطہ را بگو کہ بر اسباب حسن یار
 چیزے فزوں کند کہ تماشا بہا رسید (۳۶)
 سے کی ہے اور آخر تک ”چیزے فزوں کند“ پر عمل پیرا رہ کر کتاب کو اس شعر پر ختم کیا ہے:
 ۛ نازیم در غم تو جامہ درم
 و ز پس مرگ نوبت کفن ست (۳۷)

”المبین“ کا مرکزی خیال یا نقطہ یہودی مستشرق جرجی زیدان کی طرف سے عربی زبان کی کاملیت و قدامت کے متعلق پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں اور تدریس کاریوں کا پردہ چاک کرنا ہے، جو اُس نے اپنی مشہور کتاب ”فلسفۃ اللغة العربیۃ“ ذریعہ پوری دنیا میں پھیلائی ہیں اور یورپ کے اکثر مستشرقین تو اس کتاب کو عربی زبان کے خلاف اپنے اندر چھپے ہوئے تعصب کی بنا پر حرز جاں بنائے ہوئے ہیں۔ جرجی زیدان نے اپنی اس رسوائے عالم کتاب کے ذریعے جو زہر اور غلط فہمیاں علمی دنیا میں پھیلائی ہیں، اُن کا خلاصہ مولانا علی کی زبانی سنئے۔ مولانا فرماتے ہیں:

”خلاصہ اُس (جرجی زیدان) کی تحقیق کا یہ ہے کہ جس طرح ہندوستان میں اُردو زبان مختلف زبانوں سے مل کر اب ایک زبان کا مرتبہ حاصل کرتی جاتی ہے، یہی حال عربی زبان کا ہے۔ اس ادعائے محض کو واقعہ اور حقیقت کا رنگ دینے کے لیے محض اطمینان اور وثوق کے لہجے میں کہہ دینے کو ہی وہ کافی سمجھتا ہے۔ اپنے کے نزدیک اُس کا پایہ تحقیق اتنا بلند ہے کہ دلیل و سند سے اُس کا قول بے نیاز و مستغنی ہے۔ اس لیے کہیں یہ کہہ دیا کہ مثل دیگر السنہ عربی الفاظ کی بنیاد بھی حکایت صوتی کے اصول پر ہے، کہیں یہ لکھ دیا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے عربی میں لیا گیا، کہیں یہ فرما دیا کہ عربی میں مادہ صرف دو ہی حرف کا ہوتا ہے، کہیں یہ بتایا کہ تیسرا حرف جو زائد ہوتا ہے، اُس کا مقام متعین نہیں، کبھی اول کا حرف زائد ہوتا ہے، کبھی وسط کا اور کبھی آخر کا؛ اس طرح کی متفرق باتیں کہہ کر ایک جگہ لفظ قطع سے جتنے محاورات ہیں، انھیں لکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہے کہ عربی زبان میں الفاظ کی بہت سی کمی ہے۔ محققانہ

۳۶۔ محمد سلیمان اشرف، سید مولانا: المبین، علی گڑھ ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱

۳۷۔ محمد سلیمان اشرف، سید مولانا: المبین، علی گڑھ ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱۶۶

نگاہ اس کا سراغ دیتی ہے کہ عربوں نے ایک لفظ کہیں سے پالیا اور اُس کے معنی بھی سیکھ لیے۔ پھر اُسی ایک لفظ کو اُن مل بے جوڑ طریقے سے الٹ پلٹ کرتے چلے گئے تا آں کہ سچی نگاہوں میں الفاظ کی کثرت عربی زبان میں نظر آنے لگی۔“ (۲۸)

”المبیں“ میں مولانا نے نہ صرف جرجی زیدان کے مندرجہ بالا ہفتوں کا جواب دیا ہے، بلکہ بہت ایسی مفید بحثیں بھی شامل کتاب کر دی ہیں، جن کا متقدمین نے صرف اجمالاً اپنی کتابوں میں ذکر کیا تھا، مثلاً فلسفہ اشتقاق کے بارے میں اشکالِ ستہ کی ترتیب و مثالیں۔ متقدمین نے اشتقاقِ صغیر و کبیر کے قواعد و ضوابط کا ذکر تو کیا ہے، لیکن مثالیں ۲/۳ سے زیادہ نہیں دیں، لیکن مولانا نے پوری تینتیس مثالیں کتاب میں درج کی ہیں، جو دس صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں۔ یہ مثالیں عربی زبان کی جامعیت، مولانا کی وسعت مطالعہ اور ذہن رسا کا بین ثبوت ہیں۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے، جن کی تفصیل یہ ہے:

پہلا باب: عربی زبان کے مخصوص فضائل

دوسرا باب: مخارج و صفات و اعراب حروف

تیسرا باب: ترکیب حروف

چوتھا باب: ایک سفسطائیت کا اندفاع

پانچواں باب: فلسفہ ارتقائے لسان

چھٹا باب: فلسفہ اشتقاق

ساتواں باب: عربی زبان کا حیرت انگیز کمالِ کویائی

پھر ہر باب میں کئی ذیلی ابواب ہیں، جن کی تعداد سو تک جا پہنچتی ہے۔ اب ہم ان ابواب کا مختصر اُتعارف قارئین کے سامنے پیش کرتے ہیں:

پہلا، دوسرا باب:

باب اول کی ایک سرخی ”انسانِ اول کی زبان کا مسئلہ“ پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے مصنف نے دو مکتبہ ہائے فکر ”اشعری“ اور ”معتزلی“ کے مسلکوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے اول الذکر

کے نزدیک آفرینش زبان الہام سے ہوئی ہے؛ یعنی انسان کو دیگر کونوں صلاحیتوں کے ساتھ قوتِ گویائی کی صلاحیت بھی الہامی طور پر عطا ہوئی ہے۔ مؤخر الذکر کے نزدیک انسان نے اپنے ماحول اور نفس کی تحریکات سے متاثر ہو کر ابتداءً مفرد الفاظ وضع کیے، جو بعد میں ترتیب پا کر زبان کی شکل اختیار کر گئے؛ یعنی یہ فرقہ ”کبک پا از شوخی رفتار یافت“ کے مسلک کا حامی ہے۔

پھر مصنف نے مؤخر الذکر طبقہ خیال کے لوگوں کے تین گروہ قائم کیے ہیں، جن میں سے ایک تو اس کا قائل ہے کہ جب انسان نے آنکھ کھولی، تو اس کے کان چہند، پرند اور جمادات کی مختلف آوازوں سے آشنا ہوئے، تو اُس نے خود بھی ان آوازوں کو منہ سے نکالنے کی کوشش کی۔ چوں کہ اس کا آواز زیادہ لچک دار اور نرم تھا، اس لیے اس کے منہ سے نکلی ہوئی آوازیں پہلی آوازوں کی بہت زیادہ صاف اور قابلِ فہم تھیں اور ان ہی آوازوں سے بنیادی الفاظوں کی تعمیر شروع ہوئی۔

دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ جس طرح مختلف اشیاء کے ٹکرانے سے مختلف آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح انسان کے قوائے مدركہ پر جب خیالات کی ضرب پڑتی ہے، تو اس تصادم سے دماغ میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے، جو زبان پر آ کر لفظ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

تیسرے گروہ کا کہنا ہے کہ انسان کی طبیعت میں وضع اصوات کی قابلیت فطری طور پر موجود ہے، مثلاً شدتِ کرب میں چیخ کی آواز کا نکل جانا خوشی کی حالت میں واہ کا۔ اس طرح آفرینش زبان کے بارے میں چار مختلف مسالک کا ذکر کتاب میں مختصراً لیکن نہایت جامعیت کے ساتھ کیا گیا ہے۔

اس مسئلہ کے بعد مصنف نے پہلے اور دوسرے باب میں عربی زبان کے بنیادی مسائل، مخارجِ حروف، صفات اور اعرابِ حروف پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ مخارج کے سلسلہ میں مولانا نے ثابت کیا ہے کہ جس خوبی کے ساتھ آواز صوت کو عربی زبان نے استعمال کیا ہے، اُس کا عشرِ عشر بھی دوسری زبانوں نے نہیں کیا۔ مثال کے طور پر مصنف نے سنسکرت کو پیش کیا ہے، جو مستشرقین کے نزدیک عربی سے زیادہ قدیم اور کامل ہے۔ سنسکرت میں حروفِ تہجی کے ادا کرنے کے مخارج صرف آٹھ مقرر ہیں، جب کہ عربی میں اٹھارہ مخارج کو استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد مصنف نے حروف کے مخارج کافر وافر و انقصیلی ذکر کیا ہے۔ مخارج کے بعد ان دونوں بابوں میں مصنف

نے عربی زبان کے معرکہ الآراء مسئلہ صفات حروف پر تفصیلی نگاہ ڈالی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

حروف الفاظ کی ادائیگی کے وقت جو ہیئت پیدا ہوتی ہے، وہ کیف (کیفیت) کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے؛ کسی حرف کی ادائیگی کی ہیئت میں سبکی اور نرمی اور کسی میں سختی و صلابت۔ اس طرح یہ ہیئت کم و کیف کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے اور ہر حرف کا وجود اور تشخص اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے۔

اس امتیاز کی بنا پر مصنف نے حروف کی اقسام باعتبار کیفیت سولہ قائم کی ہیں، جن کی تفصیل صفحہ ۱۴ اور ۱۵ پر دی گئی ہے۔ چند قسمیں ملاحظہ ہوں:

جن حروف کی ادائیگی کے وقت سبکی اور نرمی پیدا ہو، وہ رخوہ، جن کی ادائیگی میں سختی ہو، وہ شدیدہ اور جن کی ادائیگی کے وقت آواز پھیلتی ہو، وہ تنفشی کی قسم میں آئیں گے۔

پھر ایک عجیب نکتہ یہ ہے کہ جو حرف جس صفت کا ہے، وہ صفت اُس کلمہ یا لفظ میں بھی در آئے گی، جو اُس حرف سے شروع ہوگا، مثلاً حرف شین چوں کہ تنفشی کا حرف ہے، اس لیے جو لفظ اس سے شروع ہوگا، اُس میں تنفشی کی تمام خصوصیات مثلاً پھیلاؤ، وسعت اور پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا۔ حرف شین سے شروع ہونے والے چند الفاظ کی مناسبت دیکھیے:

وجه مناسبت

معنی

لفظ

اعضا اور جذبات بڑھ گئے۔

جوانی

شَبَاب

شہر پر اُس کا احاطہ ظاہر ہے۔

کوٹوال

شِكْنَة

برگ و شاخ کا پھیلاؤ عیاں ہے۔

درخت

شَجَر

انتشار و پراگندگی محتاج بیان نہیں۔

برائی

شَر

ہمہ گیری مسلم ہے۔ (۳۹)

قانون الہی

شَرع

اس حکایت صوتی کی مثالیں مصنف نے کتاب کے صفحات ۱۸ تا ۲۲ پر تفصیل سے پیش کی ہیں۔

”اعراب و حرکات“ کے سلسلہ میں مصنف کا کہنا ہے:

”(عربی زبان کے) الفاظ کے اعراب و حرکات کی وضع بھی ضابطہ و قانون سے

خارج نہیں۔ ماضی و مضارع وغیرہ مشتقات کے حرکات و سکنات اتفاقی یا باہمی
مفاہمہ فقر ارداد سے مقرر نہیں کر دیے گئے ہیں، بلکہ تعین حرکات میں تناسب معنی کا
بھی لحاظ ہے، مثلاً ماضی کا حرف آخر مبنی بر فتح ہوتا ہے اور مضارع کا حرف آخر
مضموم۔ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کو متضمن ہے۔ اس انضمام کی
مناسبت سے اس کے لیے ضمہ کی حرکت مقرر کی گئی اور فعل ماضی میں چوں کہ گزشتہ کا
حال کُل جاتا ہے، اس لیے فتح مقرر ہوا، تاکہ حصول وانصرام سے مشعر ہو۔ لفظ فتح
اور ضم کے معنی کو خیال کیجیے، پھر اس کی مناسبت ماضی و مضارع کے ساتھ دیکھیے، تو
مرنوعات، منصوبات اور مخرورات کے اسرار منکشف ہو جائیں گے، (۴۰)

یعنی جس طرح کلمہ کے حروف معنی کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اسی طرح کلمہ کی حرکات
بھی اپنی اپنی خصوصیات رکھتی ہیں۔

تیسرا باب:

تیسرا باب ”ترکیب حروف“ پر مشتمل ہے۔ اس میں عربی الفاظ کی اس خصوصیت کو دکھایا گیا
ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کس طرح لفظ کے معنی کو قریب و قرین کرتی ہے۔ دو حرفوں کی
آمیزش سے جو نیا مرکب تیار ہوگا، وہ دونوں حرفوں کے مجموعہ صفات سے مل کر اپنے اندر اگرچہ
ایک نئی صفت یعنی نئے معانی پیدا کرے گا، پھر بھی ان معانی میں دونوں حرفوں کی بنیادی صفات یا
خصوصیات کا عکس ضرور موجود ہوگا، مثلاً حرف جیم جس کی صفات مجہورہ، شدیدہ، مستقلہ، مفتوحہ،
مصمتہ، قلقلہ ہیں (۴۱) اور حرف میم جس کی صفات مجہورہ، متوسطہ، مستقلہ، مفتوحہ، مدلقہ اور
مجہورہ (۴۲) ہیں، جب ان کی صفات مشترک (مجہورہ، مستقلہ اور مفتوحہ) اور مخصوصہ کا باہمی امتزاج
ہوگا، تو ایک نئی صفت پیدا ہوگی، جس میں فراہمی اور اجتماع کا مفہوم ہوگا۔ اسی طرح جب ہمزہ
اور زائے مجملہ جمع ہوں گے، تو تنگی اور بے دلی کے معنی پیدا ہوں گے۔

مصنف نے اپنے اس دعویٰ کو تیرہ مثالوں سے واضح کیا ہے، جو کتاب کے آٹھ صفحات ۳۴

۴۰۔ لہجہ صفحہ ۵-۲۴

۴۱۔ لہجہ صفحہ ۱۵

۴۲۔ لہجہ صفحہ ۱۶

۱۲ پر پھیلی ہوئی ہیں۔ ہم یہاں صرف چند الفاظ کو بطور مثال نقل کر رہے ہیں، جو ہمزہ اور زائے معجمہ کی آمیزش سے بنے ہیں اور ان سے تنگی اور بے دلی کی صفت عیاں ہے:

لفظ	معنی
لَرَدَّ	بدول ہوا
لَرَبَّ	مرد بخیل ولیم
لَرَجَّ	سستی کی
لَرَقَّ صَدْرُهُ	اس کا سینہ تنگ ہوا (۶۲)

چوتھا باب:

جر جی زیدان نے اپنی کتاب ”فلسفۃ اللغة العربیة“ کے لیے ایک مغالطہ یہ بھی پھیلایا ہے کہ عربی زبان کے الفاظ کا مادہ صرف دو حرفی ہے اور کوئی لفظ تین یا چار حروف سے نہیں بنتا۔ چوتھا باب اسی مغالطہ یا الزام کے جواب میں ہے۔ مصنف نے اس مغالطہ کا جواب کس قدر مدلل اور واضح دیا ہے، اس کا ذکر مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کے قلم سے دیکھیے۔ مولانا شروانی ”المبین“ پر تبصرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

”چوتھا باب جر جی زیدان کے اس مغالطے کا مدلل جواب دیتا ہے کہ زبان عربی کے الفاظ کا مادہ صرف دو حرف ہیں؛ یعنی عربی کے تمام الفاظ ثنائی ہیں، تین یا چار حرف سے نہیں بنتے؛ یعنی ثلاثی یا رباعی کوئی لفظ عربی میں نہیں۔ اگرچہ یہ دعویٰ بلا دلیل تھا، مگر مصنف ”المبین“ نے اس کی تردید بھی حکیمانہ پیرایہ میں کی ہے اور فلسفیانہ بحث سے ثابت کیا ہے کہ کیوں عربی لفظ کے مادے کی تکمیل محض دو حرفوں سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک تیسرے اصلی حرف کے ملانے کی ضرورت ہے اور تیسرے حرف کے ملنے کا معنی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ بیان میں جر جی زیدان کی ہمہ دانی جس طرح بے نقاب ہو جاتی ہے، ارباب فہم کے لیے عبرت افزا ہے۔ جر جی زیدان کا لفظ قط کو ثنائی بتانا اس کے علامہ لغت ہونے کی ایسی روشن دلیل ہے، جس کے خلاف دم

مارنے کی مجال نہیں ہو سکتی۔ اس بحث میں **قطن** کے لفظ کی، جس کے سامنے جرجی زیدان نے ہتیار ڈال دیے، تحقیق ایسی لطیف و نادر ہے کہ بہت سے برجستہ اشعار اس پر قربان کیے جاسکتے ہیں۔ نون کا اپنی صفت (غنہ) کے ساتھ قاف اور ط سے مل کر **قطن** کی صورت پیدا کرنا اور اس مجموعے کا اثر معنی میں یہ ظاہر کرنا کہ روئی نشو و نما کے بعد اندر سے اپنے گولڑ کو پھاڑ کر باہر آتی ہے، ایسی دقیق بحث ہے، جس کی داد کا دینا بہت مشکل ہے۔“ (۴۴)

جو اصحاب اس بحث کے مالہ و ماعلیہ سے مکمل واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں، وہ ”المبین“ کے صفحات ۲ تا ۷۰ کا عمیق نظر سے مطالعہ کریں گے، تو زبان دانی کے متعلق کئی حقائق و اسرار اُن پر منکشف ہوں گے اور وہ عربی زبان کی جامعیت اور فراوانی لغت پر ایمان لانے پر اپنے آپ کو مجبور پائیں گے۔

پانچواں باب:

اس باب میں زبان کے فلسفہ ارتقا پر بحث کی گئی ہے۔ پہلے مستشرقین کے اصولوں کا بیان کیا ہے، جن کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

- ۱۔ ”عصر حاضر کے علمائے السنہ اس بات پر متفق ہیں کہ زبان کی تعمیر حکایت صوتی کے اصول پر ہے؛ یعنی انسان وہی بولی بولتا ہے، جو روز ولادت سے سنتا ہو اور زبان کھولتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایران میں پیدا ہونے والے بچہ کی زبان فارسی اور انگریز میں پیدا ہونے والے بچہ کی انگریزی ہوگی۔“
- ۲۔ اگر انسان کی اولاد کسی ایسی جگہ پر ورش پائے، جہاں نہ کوئی آدم ہو اور نہ آدم زاد، تو وہ بچہ جوان ہو کر بڑھا پے تک کبھی بھی بولنے پر قادر نہ ہوگا۔
- ۳۔ کسی بھی زبان کا اگر سو برس قبل اس زبان سے مقابلہ کیا جائے، تو زبان کے ماضی و حال میں کافی تغیر نظر آئے گا؛ یعنی جو زبان آج بولی جا رہی ہے، آئندہ نسلوں کی زبان اس سے کافی مختلف ہوگی۔

۴۴۔ حبیب الرحمن خاں شروانی، مولانا: مقالہ شروانی، علی گڑھ، ۱۹۴۶ء، ”المبین“، صفحہ ۲۶۸

مستشرقین کے ان خیالات و قیاسات پر مصنف نے چار دو طرحی، تھلیدی، صوتی، منطقی قائم کر کے بسیط بحث کی ہے اور واضح کیا ہے کہ یہ خیالات و اصول آج سے کئی سو سال پہلے ابو ہاشم معزلی نے بیان کر دیے تھے۔ مستشرقین ان ہی خیالات کو الٹ پلٹ کر بیان کرتے رہتے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ علمائے السنہ کی یہ رائیں ایسے قیاسات ہیں کہ واقعات اور حقائق ان کا ساتھ نہیں دیتے اور حکایت صوتی کا اصول بالکل بے اصول ہے۔

اس باب میں مصنف نے حواس ظاہری اور باطنی مثلاً باصرہ، سامعہ، لامسہ، ذائقہ، شامہ، وہمہ، حافظہ، متصرفہ، مفکرہ اور تخیلہ پر فلسفیانہ رنگ میں مفصل محاکمہ و تبصرہ کیا ہے، جو کتاب کے ۹۴ تا ۸۲ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ فاضل مصنف نے ان چند صفحات میں وہ کچھ بھر دیا ہے کہ کوئی اور مصنف کئی سو صفحات کی کتاب میں بھی اس خوبی اور جامعیت کے ساتھ بیان نہیں کر سکتا۔

چھٹا باب:

یہ باب کتاب کی جان ہے اور ”فلسفہ اشتقاق“ پر مشتمل ہے۔

یہ باب مصنف کے ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے:

”اشتقاق کبیر کی بحث اس اعتراف پر مجبور کرتی ہے کہ عربی زبان میں جب کوئی لفظ موضوع قرار پا جاتا ہے، تو اُس کا بمعنی ہونا ایسا مستحکم و مضبوط ہوتا ہے کہ جس پہلو سے اُسے لوٹا پھیرا جائے، وہ موضوع ہی رہتا ہے (یعنی مہمل نہیں ہوتا)، ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہونے پر بھی معنی کا ساتھ نہیں چھوٹتا“۔ (۴۵)

اس کے بعد اشتقاق صغیر و کبیر کی تعریف بیان کی گئی ہے اور ان کا فرق دکھایا گیا ہے۔

اگر کسی مادہ کو اشتقاق کبیر کی رو سے ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں، تو اُس کی چھ صورتیں ہوں گی (ساتویں ہیئت ممکن نہیں)۔ مادہ ”ق م“ ہی کو لیجیے۔ اس کی ممکنہ صورتیں یہ بنیں گی:

۱- قمر	چاند	۲- رقم	لکھنا
۳- مقر	زہر	۴- رمق	تھوڑی سی جان جو باقی رہ گئی ہو
۵- قمرم	سردار	۶- مرق	شوربا

ایک تو یہ تمام الفاظ بمعنی ہیں اور دوسرے ان میں مادہ ”ق م ر“ کی اصلی صفت باہستگی ظاہر ہونا موجود ہے، مثلاً شور بہ آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے اور چاند آہستہ آہستہ گھٹتا بڑھتا ہے؛ یعنی مادہ کی تھلید سے جتنی صورتیں پیدا ہوں گی، وہ اگرچہ اپنے اپنے مقام پر علیحدہ علیحدہ نوع کا درجہ رکھتی ہیں، لیکن چوں کہ ان کا مادہ ایک ہے، اس لیے اُن میں ایک نہ ایک مفہوم مشترک بھی پایا جاتا ہے اور یہ صفت جتنی کاملیت کے ساتھ عربی زبان میں پائی جاتی ہے، کسی اور میں نہیں اور اس طرح یہ عربی کی خصوصیت عالیہ بن گئی ہے۔

متقدمین اس صفت کے قواعد تو مرتب کر گئے تھے، لیکن انہوں نے مثالیں صرف چند ہی پیش کی تھیں، لیکن مولانا نے صد ہا مثالیں بیان کر دی ہیں، جو کتاب کے صفحات ۱۰۸ تا ۹۸ پر دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہ مثالیں صرف عربی زبان کی کاملیت اور جامعیت ہی کو ظاہر نہیں کرتیں، بلکہ مصنف کی وسعت مطالعہ اور ذوق علمی و لغوی کا بین ثبوت ہیں۔

بعض ایسے الفاظ جو ہیں تو عربی الاصل، لیکن جرجی زیدان اور علمائے لغت نے انہیں عجمی الاصل قرار دیا ہے، مثلاً **الجم، مسک، سراج، کلبہ** مصنف نے ان کا عربی الاصل ہونا زبردست قوت استدلال سے ثابت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں کتاب کے صفحات ۱۲۰ تا ۱۲۶ کا مطالعہ مفید اور دل چسپ ہوگا۔ صرف **لجام** کو عربی الاصل ثابت کرنے کے لیے پانچ قوی وجوہ پیش کی ہیں اور اس طرح علمائے لغت اور یورپ کے مستشرقین کی آرا کی کم زوریوں کو ظاہر کیا ہے۔

ساتواں باب:

یہ باب کتاب کا آخری باب ہے اور اس کا موضوع ”عربی زبان کا حیرت انگیز کمال کو پائی“ ہے۔

اس باب میں عربی زبان کے اُس حیرت انگیز کمال کا ذکر ہے، جس کا تعلق معنی کے کشف حقیقت سے ہے؛ یعنی صرف یہی نہیں کہ لفظ صرف اپنے معنی کے ساتھ نظم و تناسب رکھتا ہے، بلکہ اُس کے معنی کو زیادہ دقت نظر سے دیکھا جائے، تو اس کی حقیقت سامنے آ جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں فاضل مصنف نے کئی لفظوں مثلاً **علم، درس، سبق، ارض، نسک** کا فلسفہ کھل کر بیان کیا ہے۔ صرف لفظ **سبق** کی تحقیق مصنف کی زبانی سنئے اور اُسے دعائیں دیجیے۔ ملاحظہ ہو:

”ہر روز جس قدر کہ پڑھا جاتا ہے یا پڑھایا جاتا ہے، اُسے عربی میں **سبق** کہتے ہیں، جس کی جمع **لسباق** ہے۔ لغت میں اس کے معنی آگے نکل جانا یا غالب ہونا ہے۔ قابل لحاظ یہ امر ہے کہ روزانہ درس کا نام **سبق** کھنا یہ بھی اس سے خبر دیتا ہے کہ حقیقت علم اور نکاتِ تعلیم سے عرب خوب آشنا تھے۔ اگر طالب العلم روزانہ ترقی نہیں کرتا اور گزشتہ روز کی قابلیت سے آج کی قابلیت بڑھتی نہیں یا قوائے دماغیہ میں قوت پیدا نہیں ہوتی، تو حقیقت میں نہ یہ تعلیم ہے، نہ سبق، بلکہ وقت کا برباد کرنا اور عمر کا رائگاں کرنا ہے۔ لفظ **سبق** صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، بلکہ اپنے معنی کی غایت و حقیقت کا اظہار کر رہا ہے۔..... اس کے ساتھ یہ بھی عرض کروں کہ سین حرفِ مفتوحہ ہے اور با اور تاف حرفِ شدیدہ۔ **سبق** حقیقی غایت یعنی قوائے ذہنیہ کا کشور حرفِ مفتوحہ سے، مطالعہ اور اخذ و حفظ کی برداشت محنتِ حروفِ شدیدہ کی تکرار سے کس لطیف پیرایہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔ لفظ معنی کا فلسفہ بتاتا ہے! حروف اس کا خاکہ پیش کرتے ہیں!! یہ زبان ہے یا سحر و طلسمات!!!“۔ (۴۶)

اسی باب میں مصنف نے وضع الفاظ کے ایک اور لطیف پہلو کو بھی دکھایا ہے کہ عرب اگر کسی مہمل آواز کی بھی نقل کرتے تھے، تو وہ بھی با معنی بن جاتا تھا، مثلاً کوئے کی آواز کی نقل عربی میں **عَاقِ عَاقِ** کے لفظ سے ہے، چوں کہ یہ نقل ایک سیاہ جانور کی آواز کی تھی، اس لیے اس کی نقل کے لیے عربوں نے وہ مادہ چنا کہ اُس سے جتنے الفاظ بنتے ہیں، اُن میں سیاحی کا مفہوم موجود ہے، مثلاً **تَضَيَّقَ بَصَرُ** اُس کی بینائی تاریک ہو گئی، وغیرہ۔ (۴۷)

خاتمۃ الباب:

ساتویں باب کے بعد ایک خاتمہ ہے، جو چار صفحات پر مشتمل ہے اور شعر و ادب کا حسین مرقع۔



جب یہ کتاب ۱۹۲۹ء میں طبع ہوئی، تو اہل علم و فضل حلقوں میں بہت سراہی گئی۔ ایک کاپی

۴۶۔ المیسر صفحہ ۸-۱۴۷

۴۷۔ ملاحظہ ہو: المیسر صفحہ ۱۴۷

مصنف نے حضرت حکیم الامت علامہ محمد اقبال کو بھی بھیجی۔ اتفاق سے کتاب وصول ہونے کے کچھ دنوں بعد حضرت علامہ اقبال کا علی گڑھ جانا ہوا، تو انھوں نے ایک ملاقات میں کتاب کی بڑی تعریف کی اور فرمایا:

”مولانا! آپ نے عربی زبان کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن کی طرف پہلے کبھی میرا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا۔“ (۶۸)

مشہور مستشرق پروفیسر براؤن نے کتاب کے مطالعہ کے بعد جو کچھ کہا، وہ ہم تبصرہ کے شروع میں نقل کر چکے ہیں۔

ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد کا دستور تھا کہ ہر نئے سال کی چھپی ہوئی کتابوں میں سے بہترین کتاب پر ”ادبی انعام“ تقسیم کرتی تھی۔ چنانچہ ۱۹۲۹ء کا ادبی انعام ”المبین“ کو ملا۔ جس کمیٹی نے اس کتاب کو انعام کے لیے چنا، اُس کے ایک ممبر سید سلیمان ندوی بھی تھے۔ اور پھر اُن کا ادارہ بھی ۱۹۲۹ء میں ”شعر الہند“ شائع کر چکا تھا اور ان کی کوشش تھی کہ اُسے انعام کے لیے چن لیا جائے۔ جب سید صاحب کو ”المبین“ کے انعام حاصل کرنے کی خبر ملی، تو انھیں قدرۃً مایوسی ہوئی، جس کا اظہار انھوں نے اپنے ایک بزرگ مولانا عبدالحکیم دسنوی کے نام ایک خط میں کیا ہے۔ اس پر لطف داستاں کو سید صاحب ہی کے الفاظ میں سنئے۔ سید صاحب لکھتے ہیں:

”مولانا سلیمان اشرف صاحب (میر داد) نے ”المبین“ نام ایک کتاب لکھی ہے۔ ہمارے ایک فاضل دوست ڈاکٹر عبدالستار صدیقی پی۔ ایچ۔ ڈی سابق پرنسپل عثمانیہ یونیورسٹی نے اس پر تنقیدی ریویو لکھا اور معارف میں چھپا۔ میں نے یہ کتاب خود نہیں پڑھی۔ دوسری طرف ہندوستان ایک اڈا بھی الہ آباد نے نئے سال کی ادبی کتابوں پر انعام کے لیے جو سب کمیٹی بنائی، اُس میں سات آدمیوں میں ایک ہمیں بھی تھا۔ دو صاحبوں نے ان میں سے اپنی کتابیں خود پیش کی تھیں، وہ رائے سے محروم رہے۔ باقی پانچ رہ گئے: رشید صدیقی، ماجد میاں، سجاد حیدر، نیاز فتح پوری اور میں۔ رشید صدیقی صاحب نے تین اور صاحبوں کو ہموار کر لیا تھا۔ ماجد میاں کی رائے الگ تھی۔ میں مذہب کہ ”شعر الہند“ نکل گئی۔ اس لیے کثرتِ رائے

”المبین“ پر ہوگئی اور انعام اس کو ملا۔ ”معارف“ میں لکھ چکا تھا کہ میں نے کتاب نہیں دیکھی اور واقعہ بھی ہے کہ ایک ڈبئی کے دفتر نے میرے پاس کتابیں نہیں بھیجیں۔ بہر حال مخالفین نے میرے اس نوٹ پر نوٹ لکھا کہ ایسی حالت میں سید سلیمان نے ”المبین“ پر انعام کی رائے کیسے دی۔ ادھر مولانا سلیمان اشرف میرے ”معارف“ کے نوٹ پر اور تنقید سے آزرده ہوئے۔ مولانا شروانی نے بھی اس تنقید کی اشاعت پر آزرگی ظاہر کی۔“ (۴۹)

سید سلیمان ندوی صاحب نے اپنے خط میں ڈاکٹر عبدالستار صدیقی صاحب کی تنقید کا ذکر کیا ہے، وہ ”معارف“ کے مارچ ۱۹۳۰ء کے پرچہ میں شائع ہوئی تھی اور چھپیس صفحات پر مشتمل تھی۔ اس تنقید کے جواب میں مشہور فاضل مولانا اکرام اللہ خاں ندوی نے ایک مضمون بعنوان ”ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے تعقب و تبصرہ پر ایک تنقیدی نظر“ لکھا، جو ”معارف“ کی مئی ۱۹۳۰ء کی اشاعت میں شائع ہوا۔ اس کے اٹھارہ صفحات اور بڑا مدلل مضمون تھا۔ اس کے بعد ”المبین“ پر تین اور جامع مضامین ”معارف“ میں شائع ہوئے، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ نواب صدر یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی کا مضمون اگست ۱۹۳۰ء کے پرچے میں۔

۲۔ مفتی عبداللطیف صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا مضمون اکتوبر ۱۹۳۰ء کے پرچے میں۔

۳۔ مفتی سید شیر علی صاحب پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا مضمون بھی ۱۹۳۰ء کے اکتوبر کے شمارہ میں شائع ہوا۔

مولانا سید سلیمان اشرف نے ”المبین“ کے خاتمہ میں ناشر کتاب محمد مقتدی خاں شروانی کے لیے ۱۹۲۹ء میں دعائے خیر کی تھی اور میں اب ۱۹۷۸ء میں مولانا محمد عبدالکیم شرف قادری اور ان کے رفیقان کار کے لیے دست بدعا ہوں، جن کی کوشش سے یہ ان مول اور بے مثال تحفہ

۴۹۔ مکتوب سید سلیمان ندوی بنام سید عبدالکیم دہلوی مورخہ ۲ مئی ۱۹۳۰ء، معارف، اعظم گڑھ نومبر ۱۹۵۵ء،

صفحہ ۷-۲۸۶

*۔ یہ تمام مضامین کتاب کے آخر میں ملا حظہ فرمائیں۔

پورے پچاس سال کے بعد شائقین تک پہنچ رہا ہے۔

مخلص فقیر

سید نور محمد قادری

چک نمبر ۱۵ شمالی، ضلع کجرات

t t t

* - یہ مضمون سید نور محمد قادری آف کجرات (متوفی ۲ رجب ۱۴۱۷ھ / ۱۴ نومبر ۱۹۹۶ء) نے ”المبیس“ کی اشاعت ثانیہ کے بارے میں فرمایا تھا۔ یہاں آخر میں انھوں نے ماسٹر کتاب علامہ محمد عبد الکریم شرف قادری (متوفی ۱۸ شعبان ۱۴۲۸ھ / یکم ستمبر ۲۰۰۷ء) اور ان کے رفیقان کار کے لیے دعا فرمائی ہے۔ اب چوں کہ وہ اس دنیائے فانی سے رخصت ہو چکے ہیں، بدیں جہان کے مضمون میں کوئی کمی بیشی ممکن نہ تھی، تو ان کا مضمون من و عن پیش کر دیا گیا ہے۔ اگر بحرِ مرحوم حیات ہوتے، تو ضرور اس طبع کے لیے بھی دعائے جملہ ارشاد فرماتے، لیکن ان کے خلف الرشید سید محمد عبد اللہ قادری زبید صبیح الصلحہ طبع چہارم پر تحدیدِ نعمت کے لیے ”چند باتیں“ رقم فرمائی ہیں، جو کتاب کے شروع میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

”المبیس“ پر کام کے ابتدائی مراحل میں شیخ الحدیث علامہ محمد عبد الکریم شرف قادری m سے ایک مرتبہ مراسلت ہوئی، تو حضرت نے ماسٹر اور ارادہ کے لیے کلماتِ تحسین ارشاد فرما کر کام رانی و کامیابی کی دعا فرمائی۔

(مکتوب علامہ محمد عبد الکریم شرف قادری نام محمد رضا الحسن قادری مؤرخہ ۶/۷/۱۴۰۶ء)

اب ”المبین“ کے حوالے سے کچھ بات ہو جائے۔ ”المبین“ علامہ الحاج سید محمد سلیمان اشرف بہاری m (سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) کی تصنیف ہے، جو انھوں نے مشہور مستشرق جرجی زیدان کی کتاب **فلسفة اللغة العربية** ثواب میں لکھی تھی۔ بظاہر تو یہ کتاب ایک مستشرق کے مقالات کا رد ہے، لیکن درحقیقت اس میں عربی زبان کی فصاحت و بلاغت کے وہ حقائق و معارف بیان کر دیے گئے ہیں کہ بڑے بڑے صاحبان علم بھی ”واہ وا“ کر اُٹھے۔ علامہ اقبال m نے یوں ہی نہیں اس کتاب کے بارے میں مصنف سے فرما دیا تھا:

”مولانا! آپ نے عربی زبان کے بعض ایسے پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن کی طرف پہلے کبھی میرا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا۔“

(رشید احمد صدیقی، پروفیسر: تنج ہائے نگر اس مابہ صفحہ ۶۱)

مزید معلومات کے لیے نواب صد ریا ر جنگ مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی اور سید نور محمد قادری کے تبصرے دیکھیں، جو اسی کتاب میں شامل ہیں۔

یہ کتاب پہلے بھی کئی بار چھپ چکی ہے۔ ہماری نظر سے اس کے تین ایڈیشن گزرے ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

طبع اول: ۱۳۴۸ھ/ ۱۹۲۹ء مسلم یونیورسٹی پریس، علی گڑھ

طبع دوم: ۱۳۹۸ھ/ ۱۹۷۸ء مکتبہ قادریہ، لاہور

طبع سوم: ۱۴۰۸ھ/ ۱۹۸۸ء مجمع اسلامی، مبارک پور

اب بھمدہ تعالیٰ ”دار الاسلام“ کو اس کا چوتھا ایڈیشن چھاپنے کی سعادت نصیب ہوئی ہے۔ ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ طبع سابقہ تمام طباعتوں سے ممتاز و بے نیاز ہے۔ اس کے ممیزات میں سے ایک تو یہ ہے کہ اس میں تنقید و تبصرہ کے مضامین شامل ہیں، جو تمام کے تمام پہلے کبھی کتاب کے ساتھ چھپے نہ تھے اور ان تک عام فرد کی رسائی ناممکن تھی۔ دوسرا اس کی کتابت (کمپوزنگ) اور تصحیح وغیرہ کا کام بہ طریق احسن انجام دیا گیا ہے۔ املا کی خرابیوں سے کتاب کو پاک رکھا گیا ہے، جس کے لیے آخر میں ”استدراک“ ملاحظہ کیجیے۔ علاوہ ازیں رموز و اوتاف کا خاص خیال رکھا گیا ہے، جس سے عبارت پڑھنے میں کافی آسانی رہتی ہے اور قاری کا ذہن انتشار میں پڑنے سے بچ جاتا ہے۔ قرآنی آیات و احادیث کے حوالہ جات بھی تخریج کیے گئے

ہیں۔ پرانی طباعت کے صفحات کی نشان دہی ہر صفحے کے طرفین کے حاشیہ پر کردی گئی ہے اور متن میں جہاں سے اگلے صفحے کی عبارت شروع اور پچھلے کی ختم ہوتی ہے، وہاں نشان {} لگا دیا گیا ہے وغیرہ وغیرہ۔

حاشیہ: ”المبین“ اور تنقید و تبصرہ کے مضامین میں ہماری فہم نے جن اغلاط کا ادراک کیا، وہ اس طبع میں درست کردی گئی ہیں، نیز سید نور محمد قادری کے نوشتہ حالات مصنف کے اکثر اقتباسات میں کہیں کم، کہیں زیادہ تصرف تھا، لہذا ان کے اصلی مآخذ سے موازنہ کر کے عبارات کی تصحیح کردی گئی ہے۔ ان تمام تسامحات کی نشان دہی ادارہ کے ذاتی نسخہ پر بھی موجود ہے۔ جن حضرات کے پاس ”المبین“ کے پرانے نسخے ہیں، وہ اپنے ری کارڈ کی تصحیح کے لیے ادارہ سے رابطہ کر سکتے ہیں۔ ان شاء اللہ باذوق قارئین کی دل شکنی نہیں کی جائے گی۔

”المبین“ کو منصف شہود پر لانے میں ہمیں کامل ڈیڑھ سال کا عرصہ لگا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ جب ”المبین“ پہلی مرتبہ چھپی، تو ”دارالمصنفین“ (اعظم گڑھ) کے زیر اہتمام چھپنے والے ماہ وار علمی رسالے ”معارف“ میں اس پر چند تنقیدی و تقریظی مضامین شائع ہوئے تھے۔ یہ بھی ایک خالص علمی چیز تھی، تو اسے مع الکتاب شائع کرنے کا پروگرام بن گیا۔ چوں کہ یہ مضامین ”معارف“ ۱۹۳۰ء کے مختلف شمارہ جات میں تھے، جو کہ بہت قدیم ہونے کی وجہ سے فی زمانہ مفقود ہیں۔ اس لیے ان بکھرے ہوئے مضامین کو جمع کرنا انتہائی جان جوکھوں کا کام تھا۔ ایک مضمون تو جلد ہی سلفیہ لائبریری (۳۱ شیش محل روڈ، لاہور) سے جناب ابو بکر ظفر صاحب S کی وساطت سے موصول ہو گیا، ولیک بقیہ مضامین تو ملتے ہی نہ تھے۔ کئی ذاتی اور پبلک لائبریریوں سے معلوم کروایا، مگر بات نہ بنی۔ بعض لائبریریوں میں فہرست میں تو ایک آدھ مطلوبہ پرچہ درج ہوتا، مگر ذخیرہ میں موجود نہ ہوتا، جس کے باعث بڑی پریشانی بنتی۔ کئی بار مضامین کی عدم یابی پر سخت مایوسی ہوئی، ارادہ بھی بدلا، مگر پھر نہ چاہتے ہوئے کام شروع کر دیا۔ اخیر غایت تک دو کرنے سے باقی تمام مضامین جی سی یونیورسٹی لائبریری سے محترم فیضان عباس صاحب کی مدد سے مل گئے۔ ان نو اور کی یافت کے بعد خوب ڈھارس بندھی اور پھر کام باللسلسل شروع ہو گیا۔ آٹھ دس ماہ مضامین کی تحصیل میں بیت گئے۔ اب کہ باقی ماندہ کام پر بھی اتنا ہی عرصہ صرف ہوا، پھر اس سارے کام کا بار گراں اس تن تنہا پر تھا، جس کو جیسے تیسے خود ہی نمٹانا تھا۔

خدائے بے نیاز کا بے حساب شکر ہے کہ یہ باتوں پر عصیاں اس عظیم کام کو بدرجہ اتم مکمل کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ **لَا تَسْمُ تَقْبَلُ مُتَقَبِل**

”المبین“ کے اس ایڈیشن کی تیاری میں شروع سے آخر تک بہت سے مخلص اصحاب و قدسی احباب کا تعاون شامل رہا ہے۔ یہ اتفاقی بات ہے یا قدرت کا نظام کہ کہیں کہیں اپنوں سے بڑھ کر بے گانے کام آجاتے ہیں۔ خیر! یقیناً ان محبین فی العلم کی مخلصانہ خدمات کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں چند نفوس پر خلوص کے اسمائے گرامی کا ذکر کر کے اُن کا شکر یہ ادا کرنا از بس ضروری ہے۔ شیخ الحدیث اُستاذ العلماء علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری m نے اپنی حیات خوب خوب حوصلہ افزائی و راہ نمائی فرمائی۔ اُن کی اس شفقت نے سنگ میل کا کام کیا، کیوں کہ وہ کتاب کے دوسرے ماثر جو تھے۔ سید محمد عبد اللہ قادری بن سید نور محمد قادری نے قدم قدم پر اس اخلاص کا برتاؤ کیا کہ بے گانگی و یگانگی کا احساس تک نہ ہونے دیا، نیز ”چند باتیں“ بطور دیباچہ تحریر کیں۔ جناب محمد عالم مختار حق صاحب نے کتاب کی تصحیح و تنقیح میں مشکل مقامات پر عقدہ کشائی فرمائی۔ ”استدراک“ کا مضمون جناب عی کی مہربانی سے ہے۔ پیرزادہ اقبال احمد فاروقی (مدیر ماہنامہ ”جہانِ رضا“، لاہور) نے اشعار کی صحت پر توجہ دی۔ جناب ظہور الدین خاں امرت سری (ادارہ پاکستان شناسی، لاہور) نے حقیقت یہ ہے کہ ہر معاملہ میں اس طرح سے مدد کی کہ بیان سے باہر ہے۔ حاجی محفوظ احمد قادری سکھری (نور یہ رضویہ پبلشنگ کمپنی، لاہور) نے طباعت کی بابت راہِ بری کی۔ میس سمجھتا ہوں کہ اگر اللہ تعالیٰ کا فضل اور ان جیسے بزرگوں کا اخلاص شریک حال رہے، تو ”المبین“ ایسے بہت سے علمی جواہر پارے جو طاقِ نسیاں کی نذر ہیں، قلیل عرصہ میں اسی نفاست کے ساتھ ہر عام لائے جاسکتے ہیں۔ اللہ عزوجل ان بزرگوں کا اخلاص قبول بارگاہ فرمائے۔ ”دائر الاسلام“ کو اپنے مشن میں عروج کی منازل سے سرفرازی بخشے اور اسے سر بلندی و نیک نامی کے ساتھ ابد ابد قائم رکھے۔ آمین!

خادم العلم اشرف

محمد رضا الحسن قادری

t t t

المحتویات

صفحہ	لکھاڑی	عنوان	
	سید محمد عبداللہ قادری	چند باتیں	❁
	ادارہ	حرجی زیدان	❁
	سید نور محمد قادری	سید محمد سلیمان اشرف بہاری	❁
	علامہ سید محمد سلیمان اشرف بہاری	المبین	❁
	ڈاکٹر عبدالستار صدیقی / مولانا اکرام اللہ خان	تنقید و تبصرہ	❁
	ندوی / نواب حبیب الرحمن خان شروانی / مفتی عبد		
	اللطیف / پروفیسر سید شیر علی		
	ادارہ	استدراک	❁

t t t

چند باتیں

علامہ سید محمد سلیمان اشرف بن حضرت مولانا حکیم سید محمد عبداللہ بہاری m میر داوود بہار [۱۸۷۸ء-۱۹۳۹ء] سابق صدر شعبہ اسلامیات علی گڑھ یونیورسٹی دنیائے علم و ادب کی ایک جانی پہچانی شخصیت تھے، جو محتاج تعارف نہیں۔

اُن کی مایہ ناز تالیف ”المبین“ اُن کی زندگی میں ہی ۱۹۲۹ء/۱۳۴۸ھ کو مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ سے شائع ہوئی۔ ناشر محمد مقتدی خاں شروانی تھے۔ ۵۰ سال بعد ”المبین“ کا ایک نسخہ حضرت مولانا محمد عبدالکلیم شرف قادری m [۱۹۴۴ء-۲۰۰۷ء] کو مل گیا۔ انھوں نے ”المبین“ کو شائع کرنے کا پروگرام بنایا۔ وہ چاہتے تھے کہ کوئی علم دوست اُس پر بطور تعارف کچھ تحریر کر دے۔ انھوں نے کئی احباب سے رابطہ کیا۔ بعض خواہش کے باوجود کچھ نہ لکھ سکے۔ مولانا محمد عبدالکلیم شرف قادری صاحب نے حضرت حکیم محمد موسیٰ امرتسری m [۱۹۲۷ء-۱۹۹۹ء] سے تذکرہ کیا، تو حکیم صاحب فرمانے لگے کہ یہ کام سید نور محمد قادری کجرات/حال منڈی بہاء الدین کے سپرد کرنا ہوں۔ اُمید ہے وہ بہت اچھا تعارف لکھنے میں کامیاب ہوں گے، کیوں کہ وہ اس میدان کے شاہ سوار ہیں۔ سید نور محمد قادری m [مئی ۱۹۲۵ء-نومبر ۱۹۹۶ء] نے ۳۵ صفحات (صفحہ ۱۷ تا صفحہ ۵۱) پر مشتمل مصنف اور ان کی تصنیف کا مبسوط تعارف تحریر کیا۔ دوسرے ایڈیشن میں سید نور محمد قادری کے تعارف کے علاوہ نواب حبیب الرحمن خاں شروانی [۱۸۶۶ء-۱۹۶۲ء] کا تبصرہ بھی شامل ہے، جو ۱۰ صفحات (صفحہ ۷ تا صفحہ ۱۶) پر محیط ہے۔ یہ ایڈیشن مکتبہ قادریہ جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور سے ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء میں شائع کیا گیا۔ ناشر مولانا محمد عبدالکلیم شرف قادری تھے۔ اس طرح کے اور بہت سارے کام حکیم محمد موسیٰ امرتسری m کا تحریک پر کیے جاتے تھے۔

۱۴۰۸ھ/۱۹۸۸ء کو جمع اسلامی مبارک پور (انڈیا) کی طرف سے ”المبین“ کو تیسری بار شائع کیا۔

اب ۲۰ سال بعد ۲۰۰۸ء میں ”المبین“ کو جدید انداز میں مع تنقیدات ”دارالاسلام“ کی جانب سے شائع کیا جا رہا ہے۔

اس چوتھے ایڈیشن کی اشاعت کا بندوبست ایک صاحب ذوق نوجوان عزیز محترم محمد رضا الحسن قادری بن مفتی غلام حسن قادری، باشی جامع مسجد و محلہ رُوحی اندرون بھائی دروازہ لاہور [مسجد، محلہ کا نام منسوب بہ مولوی اصغر علی رُوحی، کٹھنہ ضلع کجرات] کر رہے ہیں۔

فروری کے آخر میں میس چندونوں کے لیے کجرات اور لاہور گیا، تو ۲۶ فروری ۲۰۰۸ء کی شام کو برادر محترم ظہور الدین خاں امرتسری (ادارہ پاکستان شناسی ۲۴/۲ سوڈی وال کالونی، ملتان روڈ، لاہور) کے ہم راہ ”مسجد رُوحی“ میں عزیزم محمد رضا الحسن قادری S سے ملاقات ہوئی۔ بڑے خوش اخلاق، صالح نوجوان ہیں۔ ایسا کیوں نہ ہوا وہ مفتی غلام حسن قادری مدظلہ (دارالعلوم حزب الاحناف، لاہور) کے فرزند جو ٹھہرے ہیں۔

۱۹۲۹ء میں پروفیسر سید محمد سلیمان اشرف بہاری نے ناشر ”المبین“ محمد مقتدی خاں شروانی کے لیے دعائے خیر فرمائی۔ ۱۹۷۸ء میں سید نور محمد قادری نے مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری اور ان کے رفقاء کے لیے دعائے خیر فرمائی۔ اب دونوں بزرگ دنیا میں موجود نہیں ہیں۔ اگر وہ زندہ ہوتے، تو اس ایڈیشن کو خوب سراہتے کہ ۲۱ سالہ نوجوان محمد رضا الحسن قادری سلمہ رب نے کس خوب صورتی سے یہ کام کیا ہے۔

ولد گرامی قدسید نور محمد قادری m کی جگہ میں موجودہ ایڈیشن کی اشاعت پر عزیزم محمد رضا الحسن قادری بَارَكَ اللهُ فِيْهِمْ وَ عَٰلِهِمْ کے رفقاء کے لیے دعائے خیر کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ اس نوجوان طبقہ سے ایسے کام کروا رہے، جن سے خیر کا پہلو نکلتا ہو اور آنے والی نسلوں کے لیے کارگر، مفید ثابت ہوں۔ اللہ عزوجل شانہ اپنے حبیب مکرم حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کے صدقے انھیں مزید ایسے کام کرنے کی توفیق بخشے۔ آمین ثم آمین!

دعا کو

سید محمد عبد اللہ قادری عفی عنہ

چک نمبر ۱۵ شمالی، ضلع منڈی بہاء الدین

حال: ۲۰ ایف/۲۲۵ واہ کینٹ

مؤرخہ

۲۲ مارچ ۲۰۰۸ء

۱۳ ربیع الاول ۱۴۲۹ھ

جرجی زیدان [۱۸۶۱ء-۱۹۱۴ء]

جرجی بن حبیب زیدان ایک مستشرق، صحافی اور ادیب تھا، جو ۱۴ دسمبر ۱۸۶۱ء (۱۲۷۸ھ) کو بیروت میں پیدا ہوا اور ۲۲ جولائی ۱۹۱۴ء (۱۳۳۲ھ) کو قاہرہ میں فوت ہو گیا۔ وہ ایک غریب عیسائی گھرانے سے تعلق رکھتا تھا، لہذا اُسے باقاعدہ تعلیم میسر نہ آ سکی، لیکن اپنی ذاتی محنت اور کوشش سے اُس نے بہت سے علوم میں دسترس حاصل کر لی۔ کچھ ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ایک مائٹ کالج میں انگریزی پڑھی۔ اس دوران اُس نے علم و ادب کی بہت سے کتابوں کا از خود مطالعہ کیا۔ آخر ۱۸۸۱ء میں طب کا مطالعہ شروع کر دیا۔ اڑھائی برس طب کے بنیادی مطالعہ کے بعد بیروت کے ”المدرسة الطبية“ داخلہ لیا اور وہاں سے صیدلہ (فارمیسی) کی سند حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ لاطینی، طبیعیات، حیوانات، نباتات اور کیمیا وغیرہ میں بھی سند حاصل کی۔ اس کے چند روز بعد مصر چلا گیا۔ وہاں طب کے مدرسہ ”قصر الصینی“ میں مزید تعلیم کا ارادہ رکھتا تھا، مگر ادب کی طرف میلان زیادہ ہونے کی وجہ سے طب کی تعلیم چھوڑ کر تقریباً ایک سال تک اخبار ”الزمان“ کا ایڈیٹر رہا۔ ۱۸۸۴ء میں مصر کی سوڈان پر حملہ آور جماعت کے ساتھ بطور مترجم چلا گیا۔ اٹھارہ ماہ بعد سوڈان سے مصر واپس آیا، تو اُسے ”النجمة المصرية“ کا اعزازی نشان عطا کیا گیا۔ ۱۸۸۵ء کے اخیر میں بیروت واپس لوٹ آیا اور وہاں سے ”المجمع العلمي الشرعی“ بنا دیا گیا۔ چنانچہ وہاں عبرانی اور سریانی زبانوں پر بھی ملکہ حاصل کر لیا۔ ۱۸۸۶ء میں لندن گیا اور برٹش میوزیم کی کتابوں کو کنگھال ڈالا۔ پھر قاہرہ آ کر وہاں مستقل سکونت اختیار کر لی، پھر ”المقتطف“ اخبار کا مدیر بن گیا۔ ۱۸۸۸ء میں اس کی ادارت سے بھی استعفیٰ دے دیا۔ ۱۸۸۹ء میں مصر کے ”المدرسة لصبیئة الکبریٰ“ مدرسے کے فرائض انجام دینے لگا۔ ۱۸۹۲ء میں اپنا مجلہ ”الہلال“ کا اجرا کیا، جس میں لغوی، تاریخی اور ادبی مضامین لکھا کرتا۔ یہ مجلہ قاہرہ سے اب بھی نکلتا ہے۔ ۱۸۹۷ء میں ایشیا سوسائٹی لندن کا رکن منتخب ہو گیا، پھر ایشیا سوسائٹی فرانس نے اس کو اس میں اپنا نمائندہ مقرر کر دیا۔ اسے

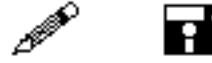
توفس کا اعزازی نشان ”نیشان الامتدار درجۃ اولیٰ“ گیا۔ اس کے بعد وہ برابر تالیف و تصنیف میں منہمک رہا، یہاں تک کہ اس نے متعدد کتب تصنیف کیں، جن کے تراجم انگریزی، ترکی، فارسی، ہندی اور اردو وغیرہ زبانوں میں بھی ہو گئے ہیں۔ اس کی زیادہ تر تالیفات لغوی اور تاریخی و روایتی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

ابو مسلم الخراسانی، احمد بن طولیون و المصون لنسب العرب
لقتضاء تاریخ آداب اللغة العربیة التمدن الاسلامی، تاریخ العرب قبل
الاسلام، تاریخ مصر، تاریخ اللغة العربیة الیونان و الرومان، راجم مشاہیر
لشرق الحجاج بن یوسف صالح التین و مکائد کشاشین، عبد الرحمن الناصر،
عجائب الخلق، فتاح غفران الاندلس، الفلسفة اللغویة، الامم، المملوک
لشارح اور مختار لفظ (مجموعہ مضامین)۔

”اردو دائرۃ معارف اسلامیہ“ (۱۰/ ۵۱-۵۶۹) میں ہے:

”زیدان کوئی طباع محقق نہیں تھا، تاہم یورپی طریق کار سے واقفیت کی بدولت اس سے بلاذریہ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس نے متعدد اور مختلف قسم کے مباحث کو لوگوں تک پہنچایا اور عربوں کو تلقین کی کہ یورپ کے ارتقاء یافتہ طریق کار اور علوم قطعیہ کے علاوہ اس کی تاریخ اور ادب پر بھی توجہ کریں۔ علم و حکمت کی دنیا میں اس کی حیثیت کسی انقلابی کی نہیں۔ وہ ایک شریفانہ اور پاکیزہ کردار کا مالک تھا۔ اس کی تصانیف خصوصاً ”تاریخ التمدن الاسلامی“ جو تند و تیز تنقید کی گئی ہے، وہ غالباً ایک حد تک منصفانہ نہیں کہی جاسکتی، مثلاً امین المدنی (کی) ”نبش الجثیان من تاریخ درجۃ زیدانی“ یوسف طبعی (کی) ”البربان فی انتقاد رولۃ عثراء قریش“ ڈر بالخصوص شبلی نعمانی (کی) ”انتقاد کتب تاریخ التمدن الاسلامی“ بیسویں صدی کے رُبعِ اوّل کے مطالعے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ زیدان کا اس میں کتنا بڑا حصہ ہے۔ جدید عربی ادب اور معاشرے کی تاریخ میں اس کا نام کبھی فراموش نہیں کیا جائے گا۔“

t t t



دَلِيلًا وَ مُصَلِّيَا

مشاطہ را بگو کہ بر اسباب حسن یار
چیزے فزوں کند کہ تماشا بما رسید

پہلا باب:

عربی زبان کے مخصوص فضائل

طریق وضع لفظ:

فن لغت کا ماہر سب سے پہلے اس مسئلہ سے بحث کرتا ہے کہ لفظ کی وضع کیوں کر ہوئی؟ آیا پیدا کرنے والے نے بواسطہ الہام اس کی تعلیم فرمائی یا خود انسان نے اپنے گرد و پیش اور جذبات نفسی سے متاثر ہو کر الفاظ وضع کر لیے؟

میں اسلاف کی اس بحث کو یہاں یوں لکھنا نہیں چاہتا کہ قطع نظر اس سے کہ بیان کا یہ موضوع نہیں ہے۔ اس وقت تک کوئی فیصلہ ایسا قطعی و حتمی جس سے مخالف احتمال کا استیصال ہو جائے نظر سے نہیں گزرا۔ ہاں! انبحاث کے مطالعہ سے عالمانہ دماغ کی ذکاوت و جودت اور انسانی طبائع کی جدت و ذہانت ضرور معلوم ہو جاتی ہے۔ {}

اس خاک دان عالم کو جس وقت بھی انسان کی آمد و اقامت کا شرف حاصل ہوا، اُس وقت کے لیے یہ فرض کر لیا کہ ”پہلا جوڑ انسان کا ناطق نہ تھا، بلکہ محض صوتِ لالی یعنی اور حرکاتِ اعضا سے انصرام حاجت اور باہمی مفاہمت ہو جاتی تھی، پھر موقع موقع سے الفاظ وضع ہونے لگے، جنہوں نے رفتہ رفتہ ایک زبان کی بنیاد ڈال دی“ یہ ایک ایسا خیال ہے، جس سے یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ایک زمانہ انسان پر ایسا بھی گزر چکا ہے کہ باوجود انسان ہونے کے وہ اپنے منہ

پانچواں باب:

فلسفہ ارتقاء لسان

زبان اور اصول ارتقاء:

عربی زبان کے ارتقاء کا ایسا کمال جس سے آگے کسی رتبہ یا درجہ کا ہونا خیال میں بھی نہیں آسکتا، وہ اشتقاقی کبیر ہے، لیکن اس سے پہلے مختصر الفاظ میں اُن مراحل و منازل کا بیان کر دینا ضروری ہے، جو زبان کے متعلق محققین علمائے السنہ نے اپنی تصانیف میں بیان کیے ہیں، تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ اشتقاقی کبیر ترقی کی ایسی آخری منزل ہے، جہاں پہنچ کر قوتِ وہمیہ بھی یہ تجویز نہیں کر سکتی کہ زبان کے کمال کے لیے اب اور کیا ہونا چاہیے۔

—————7—————

اس دور کے علمائے السنہ تقریباً اس پر متفق ہیں کہ زبان کی تائیس حکایت صوتی کے اصول پر ہے۔ اُن کا بیان ہے کہ انسان وہی بولی بولتا ہے، جس بولی کو وہ اپنے روزِ ولادت سے سنتا ہوا زبان کھولتا ہے۔ ایران کی زبان فارسی، عرب کی عربی، انگلینڈ کی انگریزی اور فرانس کی فرانسیسی ہے۔ انسان کا جو بچہ جہاں پیدا ہوگا، اُس کے کان اُسی بولی کو سنیں گے، جسے اُس جگہ کے باشندے بولتے ہوں گے۔ ایک ہندی بچہ اگر عرب میں پیدا ہو یا پیدائش کے بعد حواں کے آغازِ عمل سے پہلے وہاں پہنچ جائے، تو باوجود اس کے کہ ماں اور باپ اس کے ہندی ہیں اور صدیوں سے اس کے خاندان کی زبان ہندوستان کی زبان ہے، لیکن یہ بچہ اپنے گرد و پیش چوں کہ عربی سنتا ہے، اس لیے یہ اُسی کی حکایت کرے گا۔ اس ماحول میں اس بچہ کی زبان عربی ہوگی۔ اس کی مادری زبان ہندی اس کے لیے اُس وقت ایسی ہی اجنبی ہے، جیسا کہ عربی النسل کے لیے ہندی بے گانہ ہے۔ {}

—————8—————

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر انسان کی اولاد کسی ایسی جگہ پر ورش پائے، جہاں کوئی نہ آدمی ہو، نہ آدم زاد، وحوش و طیور، چرند و پرند، درخت اور بوٹی کے سوا کسی بنی نوع انسان کا وہاں نشان و پتا تک نہ پایا جائے، تو وہ بچہ جو ان ہو کر بلکہ بوڑھا پے تک بھی بولنے پر قادر نہ ہوگا۔ اُس کے منہ

تنقید و تبصرہ

۱- المبین پر تعقب و تبصرہ

— ڈاکٹر عبدالستار صدیقی —

۲- ڈاکٹر عبدالستار صدیقی کے تعقب و تبصرہ پر ایک تنقیدی نظر

— مولانا اکرام اللہ خاں ندوی —

۳- المبین

— نواب حبیب الرحمن خاں شروانی —

۴- تقریظ بر المبین

— مفتی عبداللطیف صاحب —

۵- تقریظ

— پروفیسر سید شیر علی صاحب —

t t t

سے مثل حیوانوں کے آواز نکالتا تھا۔ مرد و یرام سے مہمل اصوات الفاظ موضوع کے قالب میں ڈھل کر معانی کے مقابل قرار پا گئے۔

علاوہ ازیں یہ شرافت انسانی اور الفاظ با معنی کی ایسی اہانت ہے کہ اس کی صراحت کسی عالم لغت نے اپنے قلم سے نہیں لکھی، اگرچہ بعض مذہب جو وضع لغت کے متعلق بیان کیے گئے ہیں، اُن سے یہ اعتراض لازم آتا ہے (اور اُن کا مقابل گروہ جو اس کا قائل ہے کہ انسان اپنی گفتگو کے لیے الفاظ اپنے ساتھ ہی ساتھ لایا ہے، یہی اعتراض پیش کر کے دلائل سے انھیں ساکت و صامت کر دیتا ہے)، تاہم تصریح کے ساتھ آج تک اس کا قائل ایک بھی نہیں ہوا کہ انسان کی نسل پر وہ عہد بھی گزر چکا ہے، جب کہ وہ محض گنگ تھا۔

انسانِ اول کی زبان کا مسئلہ:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سب سے پہلے انسان کی زبان کیا تھی اور اُس کا علم اُس کو کیوں حاصل ہوا؟ اس بحث پر انسان کے حوصلہ کی وہ بلند پروازی جس کے ارتقاء کا اندازہ قوت و ہمیہ کے بھی تصرف سے کبھی کبھی خارج ہو جاتا ہے، اپنا پورا جلوہ دکھاتی ہے۔ اس لیے کہ واقعات و حقائق پر اگر اکتفا کیا جائے، تو پھر جولانی طبع کا موقع کہاں سے آئے؟

یہی سبب ہے، جو ایک فلسفی جب تک یہ نہ ثابت کر لے کہ حضرت آدم بھی فیلسوف تھے، وہ علم فلسفہ اور اُس کی تاریخ کو نامکمل و ناقص جانتا ہے۔

شاعری کی تاریخ میں اگر اشعار و قصیدے کی نسبت آدم d کی طرف {} نہ کی گئی، تو بزمِ مشاعرہ میں کو یا شمع محفل ہی نہ آئی۔ پھر علمائے لغت سے یہ کیوں اُمید رکھی جائے کہ وہ اپنی تحقیقات کا سلسلہ حضرت آدم تک پہنچانے میں قاصر رہیں گے۔

علم اللُّغۃ کا مؤرخ سب سے پہلے حضرت آدم d کی ایک زبان قرار دیتا ہے، پھر اُن کے کنبہ میں اُس زبان کی تعلیم کا طریقہ بیان کرتا ہے۔ معاشرت کے پھیلاؤ، ضروریات کی افزونی اور عمرانی زندگی کی پیچیدگیاں جب نئے الفاظ کا مطالبہ کرتی ہیں، تو اُس وقت کن اصول پر حضرت آدم الفاظ وضع کرتے ہیں اور وضع الفاظ کا کیا طریقہ اپنی اولاد و احفاد کو تعلیم فرماتے ہیں؟ یہ سارے دقیق و لایخمل مسائل اُس مؤرخ کے قلم سے اس صفائی کے ساتھ نکلتے چلے آتے ہیں کہ کو یا یہ سب اُس کا مشاہدہ ہے یا خبر متواتر سے اُسے اس کا علم ہوا ہے۔ یہاں تک کہ حضرت آدم کا

سنی ہوئی مٹی کے تختیوں پر علوم لکھنا، اُن تختیوں کا آگ میں ڈال کر پکالینا، طوفانِ نوح میں اُن کا انتشار اور پھر بعض تختیوں کا بعض اولادِ آدم کو ملنا؛ یہ سب گویا بیانِ واقعہ اور آنکھوں کا دیکھا ہوا معاملہ ہے۔

مؤرخ کا قلم ان طبع آزمایوں اور ذہنی ذکاوتوں پر کیوں کر دلیلیں لاتا ہے اور دوسرے گروہ فریقِ مقابل کے کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں، کہیں اس وقت ان سب دلیل و برہان اور اعتراض و جواب کو چھوڑ کر صرف اُن مذاہب کے بیان پر اکتفا کرتا ہوں، جو اس وقت تک وضع الفاظ کے متعلق علمائے لغت نے قرار دیے ہیں۔

دومسلک [۱- اشعری ۲- معتزلی]:

اصول و کلیہ کے طور پر اس مسئلہ میں دومسلک ہیں:

۱- ایک تو یہ ہے کہ الفاظ کی وضع ایسا توقیف سے ہوئی؛ یعنی اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدم کی تخلیق فرمائی، تو انہیں گفتگو کے لیے الفاظ بھی بتائے، پھر جب وہ اس خاک دانِ عالم میں آئے، تو حسب ضرورت الفاظ کی وحی بھی اُن کی جانب ہوتی رہی، یہاں تک کہ مجموعہ الفاظ نے ایک زبان کی صورت اختیار کر لی۔ {}

یہ مسلک علمائے اسلام میں امام اشعری کا ہے۔ سعید ابن جبیر، جلال الدین سیوطی، ابن فارس، ابن زید اور ابن حاجب کی بھی تحقیق اسی کے قرین و قریب معلوم ہوتی ہے۔
۲- دوسرا مسلک یہ ہے کہ الفاظ وضع کرنے والا خود انسان ہے۔ اپنے نفس اور ماحول کی تحریکات سے متاثر ہو کر آہستہ آہستہ اُس نے الفاظ کا ذخیرہ جمع کر لیا، جس نے ایک زبان کی صورت پھر اختیار کر لی۔

یہ مسلک گروہِ معتزلہ کا ہے۔ ابو ہاشم نے یہ تحقیق پیش کی اور اُس کے متبعین نے اسے تسلیم کیا۔ ایک یہ مسلک بھی ہے کہ ابتدائی تعلیم الفاظ کی تو بذریعہ وحی ہوئی، پھر انہی الفاظ معلومہ کو گھٹا بڑھا کر یا بعض کو بعض سے ترکیب دے کر انسان نے اپنی اصطلاحات کے لیے الفاظ کا دائرہ وسیع کر لیا، لیکن حقیقت میں یہ کوئی مستقل مسلک نہیں، بلکہ مسلک اشعری کا ایک دوسرا عنوانِ بیان ہے۔

مسلکِ معتزلہ کی تین شکلیں:

لیکن مسلکِ معتزلہ کے اصولِ تائیس کی جب تشریح کی گئی، تو اُس کی تین مستقل صورتیں ہو گئیں:

۱- ایک گروہ تو اس کا قائل ہوا کہ انسان نے جب آنکھ کھولی، تو اُسے موجوداتِ عالم میں مختلف آوازیں سنائی دیں۔ کچھ تو حیوانوں کی آوازیں تھیں، جو مختلف حالتوں میں جداگانہ کم و کیف سے اُن کے منہ سے نکلتی تھیں، مثلاً جب مرغی چیل کو دیکھتی ہے، تو اپنے بچوں کو اُس کا شکار ہو جانے سے محفوظ رکھنے کے لیے ایک قسم کی موٹی اور مسلسل آواز نکالتی ہے، لیکن جب کسی غلہ کا دانہ پاتی ہے اور بچوں کو اُس کے لیے بلاتی ہے، تو اُس وقت اُس کی شفقت و پیار کی آواز سے کچھ اور انداز پایا جاتا ہے۔ اس سے ترہیب و ترغیب کے وقت دو مختلف آوازوں کا نکالنا انسان نے سیکھا۔ اسی طرح دیگر حیوانوں کی آوازوں کو سنتا رہا اور اُن کی مختلف حالتوں کے تغیرات کا اندازہ کرتا گیا۔ پھر درختوں کی جنبش، ہوا کا چلنا، پتوں کا گرنا، پانی کا برسنہ، بادل (۱) کا گر جتنا غرض یہ کہ کونا کون صدائیں تھیں، جو انسان کے گرد و پیش کونج رہی تھیں۔

اب انسان نے بھی چاہا کہ اُن آوازوں کو اپنے منہ سے نکالے۔ چنانچہ اُس نے جب اس کا ارادہ کیا، تو اُس کا آلہ صوت چوں کہ زیادہ لچک دار اور نرم و سبک تھا، اس لیے کائنات کی صدائیں اُس کے منہ سے جب صدائے بازگشت ہو کر نکلیں، تو زیادہ صاف اور زیادہ قابلِ افہام و تفہیم تھیں۔ اسی بنیاد پر الفاظ کی تعمیر شروع ہو گئی، جسے کچھ عرصہ میں زبان کا رتبہ دے دیا گیا۔

۲- دوسرے گروہ نے یہ کہا کہ انسان کی طبیعت میں وضع اصوات کی قابلیت فطری ہے، مثلاً شدتِ کرب میں چیخ کا نکل جانا، حالتِ مرض میں اضطرابی طور پر ہائے وائے کرنا، خوشی میں واہ کا بے ساختہ کہہ اٹھنا۔ یہ اصوات تعلیمی و اکتسابی نہیں ہیں، بلکہ طبعی ہیں۔ بعینہ اسی طرح مختلف جذبات و خواہشات کے وقت خود بخود طبیعت انسان نے ایک آواز پیدا کی، جسے آگے چل کر لفظ کی شان حاصل ہو گئی۔ پھر جب ضروریات اور اشیا کے اسما وضع کرنے اور خیالات کے اظہار کا موقع آیا، تو اُس وقت یہی طبیعت کی خلاقی ظاہر ہوئی اور اُس وقت قوتِ فاعلہ و منفعلہ کے تاثر و تاثر سے انسان جو کچھ بول اٹھا، انہی طبعی صداؤں اور بولیوں کے مجموعہ سے ایک زبان بن گئی۔

۳- تیسرے گروہ نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ جس طرح مختلف اشیا کے تصاویر سے مختلف

آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اسی طرح تو اے مدرکہ پر جب خیالات مختلفہ کی ضرب پہنچتی ہے، تو اُس تصادم سے دماغ میں ایک آواز پیدا ہوتی ہے، جس کا لقب زبان پر آ کر لفظ ہو جاتا ہے، مثلاً ایک پتھر کے ٹکڑے سے جب پتھر کو ٹکرایا جائے، تو اُس کی ایک آواز ہوگی، لیکن پتھر کو جب لوہے سے ٹکرایا جائے گا، تو اب اُس کی جو آواز ہوگی، وہ پہلی آواز سے مغائر ہوگی۔ اسی طرح پتھر کو مختلف موجودات سے ٹکراتے جائیے، تو اختلاف شے سے اختلاف صوت حاصل ہوتا جائے گا، **وقس البولفی علی هذا**

انسان کا دماغ جس کا ہر حصہ اپنا احساس و ادراک جداگانہ رکھتا ہے، جب انہی تو اے {} دماغیہ پر محسوسات، مسموعات اور مشہودات کی مختلف تاثیروں کی چوٹیں پہنچیں اور خود انسان کے داخلی جذبات و تاثر نے بھی تو اے مدرکہ پر ضرب پہنچائی، تو اُن سے مختلف اور گونا گوں آوازیں پیدا ہوں گی اور انہی مختلف آوازوں کی ترجمانی جب زبان نے اپنی خلقی و فطری قوت و استعداد سے انجام دی، تو اُس سے زبان پیدا ہوگئی۔

آفرینش زبان کے متعلق مستقل خیالات بس یہی چار ہیں۔ تین ان میں سے یہ بتاتے ہیں کہ خود انسان نے ہی ابتداء الفاظ وضع کیے اور ایک مذہب کا یہ دعویٰ ہے کہ ابتداء الہام سے ہے۔ ان کے سوا جو اور مذاہب بیان کیے جاتے ہیں، وہ فی الحقیقت انہی مذاہب اربعہ کے مدخل کا نتیجہ ہیں۔

میزان السنہ میں عربی زبان کا وزن:

اس مقام پر نفس مذاہب کا بیان تفصیل کے ساتھ اس لیے کیا گیا کہ اُن میں سے الہامی یا اصطلاحی خواہ کوئی مذہب بھی صحیح مان لیا جائے اور پھر اُسے میزان قرار دے کر عربی زبان کو تولد جائے، تو صاف نظر آجائے گا کہ سب زبانوں سے زیادہ وزن میں کانٹے کی تول عربی زبان ہے، مثلاً جامعیت و کمال اور حقیقت معنی کا لفظ سے انکشاف جس صحت و واقعیت کے ساتھ زبان عربی میں پایا جاتا ہے، اُس کا سراغ تک کسی دوسری زبان میں نہیں ملتا۔ اس سے عربی زبان کا الہامی ہونا بمقابلہ دیگر السنہ زیادہ ترین قیاس ہو جاتا ہے۔

پھر لفظ عربی کی ترتیب حروف میں تناسب اور مدلول و معنی سے حروف کی کیفیت کی مناسبت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر لغت و الفاظ کی وضع انسان ہی کی اصطلاح ہے، تو عربی زبان کا وضع

کرنے والا بڑا ہی کامل اور صحیح ادراک و احساس کرنے والا انسان تھا، جس کے مقابلہ میں دیگر السنہ کے وضع کرنے والوں کا وہی حال ہے، جو چراغ کا آفتاب تاباں کے سامنے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ من جملہ اُن کمالات کے جنہوں نے بنی آدم کی عزت و {} شرافت کا سکھ اس خاک و ان عالم میں جاری کر دیا، ایک بہت بڑا کمال انسان کا نطق اور گویائی ہے۔ حیوان لا عقل جس حد تک کہ عقل و تمیز سے بے بہرہ ہیں، اُسی مرتبہ تک نطق اور گویائی سے بھی محروم ہیں۔ بنی نوع انسان کے لیے یہی اُن کا امتیاز خصوصی کہ یہ اپنے جذبات، خیالات، احساسات اور ادراکات کا اظہار اپنی زبان و بیان سے کرتا ہے، اس کی تمام تر ترقیوں کا زینہ بن گیا۔ اس بدیہی مسئلہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے انصاف کی نگاہوں سے اگر دیکھا جائے، تو عربی زبان کا دیگر السنہ پر وہی شرف محسوس و مشہود ہوتا ہے، جو غیر عرب کی زبان و کلام کو وحوش و طیور کی آوازوں پر حاصل ہے۔

عربی کے مقابلہ میں دوسری زبانیں:

اس کی حقیقی علت باعتبار واقعہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، لیکن باعتبار ظاہر یہ کہا جاسکتا ہے کہ جن اصول و ضوابط کے دائرہ میں ہر حرف لفظ عربی کا اپنا جلوہ دکھارہا ہے، اُن قوانین کا لحاظ یا تو اکثر و بیشتر عجیبی زبانوں نے کیا ہی نہیں یا اگر کیا بھی، تو نقص و خامی سے وہ پاک نہ ہو سکا۔ اس لیے عجیبوں کی بولی صوت حیوانی سے تو ممتاز و فائق ہو گئی، لیکن مرتبہ کمال کے حاصل کرنے سے ہمراہ عمل دور رہی۔

زبان اور مخارج:

مثلاً آلہ صوت کو جس کمال و خوبی کے ساتھ عربی زبان نے استعمال کیا ہے اور جس قوت و بلاغت کے ساتھ اس نے مخارج کا احاطہ کیا ہے، اُس کا نمونہ کسی عجیبی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ حلق، تالو، زبان، مسوڑا، دانت اور ہونٹ؛ یہی چھ اعضا ہیں، جن کے باہمی اتصال و انفصال سے ہوائے مکیف ایک صوت و صدا بن کر کانوں تک پہنچتی ہے۔ اسی لیے ان اعضائے ستہ کا نام مخارج حروف ہے۔ {}

یہ واقعہ ہے کہ جب تک ہوا مخارج میں پہنچ کر مکیف نہ ہوگی، حرف یا لفظ کا آلات صوت

سے پیدا ہونا ناممکن ہے۔

بعض ایسی قومیں جنہوں نے اپنی زبان کے کلمہ و کلام کو ضابطہ و قانون میں لانے کی کوشش کی ہے، انہوں نے اپنی زبان کے حروفِ تہجی کے لیے مخارج بھی مقرر کیے ہیں، لیکن باوجود سعی و کوشش کہیں تو مخارج تعداد میں آلاتِ صوت کے برابر ہیں اور کہیں دو ایک زیادہ۔ مثلاً سنسکرت (جس کا عجمی زبانوں پر ایک نمایاں تفوق ماہرینِ علمِ الاسانہ عجمیہ کے نزدیک مسلم و محقق ہے) اُس نے مخارجِ حروفِ تہجی کے لیے آٹھ مقام متعین کیے اور یہ سب سے بڑی تعداد ہے، جسے عجمی زبان نے پیش کیا ہے۔

اُن زبانوں کو چھوڑیے، جنہوں نے نہ مخارج کو جانا، نہ ادائے حروف کے لیے اُن کے ہاں قواعد تعلیم وضع ہوئے۔ نہیں، بلکہ اُن زبانوں کو لیجیے، جنہوں نے ابتدائی سے وضعِ اصول و ضوابط کی کوشش کی ہے۔ اُن میں بھی سنسکرت سے زیادہ احاطہِ آلاتِ صوت کا کسی نے نہیں کیا۔ اب عربی زبان کو دیکھیے، جس کے حروفِ تہجی کی کل تعداد اُنتیس ہے۔ اُس نے جب حروف کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا، تو مخارج کا تعین سترہ مقام پر ہوا، مثلاً حلق ایک آلہ صوت ہے۔ عربی میں چھ حروفوں کا یہ مخرج اس طرح پر ہے کہ بعض کا تعلق ابتدا سے، بعض کا وسط سے اور بعض کا اقصائے حلق سے ہے۔

سنسکرت اس کی تومدعی ہوگئی کہ فلاں فلاں حرف یہاں بھی حلقی ہیں، لیکن حلق کے اُس حصہ خاص کو متعین نہ کر سکی، جس حصہ سے اُس حرف کے ادا کا تعلق تھا اور یہ ظاہر ہے کہ جب حصص میں تمیز نہ ہوئی، تو پھر صوت میں بھی ممتاز ہونے کی طاقت ضعیف و کم زور ہوگی۔ متکلم جہاں سے اُس کا جی چاہے گا، اُسے ادا کرے گا۔ صحت و سقم کے جانچنے کا جب {} کوئی معیار نہیں رہا، تو پھر اُس کا اصل مخرج سے منحرف ہو جانا بالکل ممکن اور قرین قیاس ہے، نیز یہی عدم اتیاز اور عدم تخصیص و تعین اس امر کی دلیل ہوگی کہ عربی کے مقابلہ میں عجمی کا وہی حال ہے، جو حیوان کی آواز کا عجمی بولی کے سامنے ہے۔

عربی حروف کے مخارج کی اجمالی تفصیل:

مزید توضیح کی غرض سے مخارجِ حروفِ عربیہ کی تفصیل مختصر الفاظ میں درجِ ذیل ہے:

۱۔ ہمزہ اور ہا کا مخرج اقصائے حلق ہے؛ یعنی حلق کا وہ حصہ زیریں جس کی نہایت سینے کی

طرف ہے۔

- ۲- عین اور حا کا مخرج وسط حلق ہے۔
- ۳- غین اور خا کا مخرج حلق کا ابتدائی حصہ ہے۔
- عربوں نے جس طرح حلق کے تین حصے مقرر کیے ہیں: اوئی، اوسط اور اقصا، اسی طرح بقیہ پانچ آلات کے بھی حصص متعین ہیں، جیسا کہ بیان ذیل سے واضح ہوگا:
- ۴- تاف کا مخرج اقصائے زبان اور تا لوکا وہ اعلیٰ حصہ جو اُس حصہ زبان کے مقابل ہے۔
- ۵- کاف کا مخرج زبان کا وہ حصہ جو اقصائے زبان یعنی مخرج تاف سے اوپر کی جانب محض متصل اور بالکل ہی مقارن ہے۔ اسی لیے تاف و کاف قریب المخرج کہے گئے ہیں۔
- ۶- جیم، شین اور یا کا مخرج وسط زبان اور تا لوکا وہ حصہ جو وسط زبان کے مقابل ہے۔
- ۷- ضاد کا مخرج زبان کا کنارہ ڈاڑھ کے ساتھ ہے، جسے عربی میں **صدر** اس کہتے ہیں۔
- ۸- لام کا مخرج کنارہ زبان کا حصہ اسفل اور تا لوکا وہ حصہ جو اُس کے مقابل ہے۔ اس حرف کے ادائیں تا لوکا وہ حصہ شامل ہے، جو ضاحک و ناب کا مسوڑا ہے۔
- ۹- راکا مخرج نون کے مخرج کے قریب ہے؛ یعنی پشت زبان اور ثنایا علیا کے مسوڑوں سے ادا ہوتا ہے۔ {}
- ۱۰- طائے مہملہ، وال مہملہ اور تائے نو قانیہ کا مخرج وسط طرف زبان اور ثنایا علیا کی جڑ کا درمیانی حصہ ہے۔
- ۱۱- نون کا مخرج زبان کے سرے سے جو حصہ زبان کے قریب ہے اور دونوں اگلے دانتوں کا مسوڑا ہے، جنھیں عربی میں **شدایا علیا** کہتے ہیں۔
- ۱۲- صاد، سین اور زائے معجمہ؛ یہ حروف صغیر ہیں۔ مخرج ان کا طرف زبان اور ثنایا سفلی کی جڑ کے درمیان میں جو جگہ ہے، وہی مقام ان تینوں کا مخرج ہے۔
- ۱۳- ظا، ذال اور ٹا؛ زبان کا کنارہ اور ثنایا علیا کا کنارہ ان کا مخرج ہے۔
- ۱۴- فاء؛ اس کا مخرج لب زیریں کا حصہ باطن اور ثنایا علیا کا کنارہ ہے۔
- ۱۵- با، میم اور واو کا مخرج دونوں لب ہیں، لیکن واو کے ادائیں دونوں ہونٹ کھلے رہتے ہیں، لپٹتے نہیں، میم اور با میں لپٹ جاتے ہیں۔ ہاں! میم کی ادائیں ناک کا بانسہ بھی شامل ہے۔

۱۶ - نون ساکن اور میم ساکن کا حالت اخفا اور ادغام میں مخرج خیشوم ہے اور اس حالت میں ان دونوں کا نام غنہ ہے۔

۱۷ - الف کا مخرج حلق اور منہ کا جوف ہے، معلق سن سے نکل جاتا ہے۔
ضابطہ: حروفِ شفتین یعنی واو، میم اور باء اگرچہ ان کا مخرج دونوں لبوں کو کہا گیا ہے، لیکن باعتبار واقعہ ہر ایک کا مخرج جداگانہ ہے۔ لبوں کا مل کر بند ہو جانا، لبوں کا کھلا رہنا اور آگے کی طرف بڑھ جانا، لبوں کا مل کر ایک آواز بمعانیت خیشوم پیدا کرنا؛ یہ تینوں باعتبار واقعہ تین مستقل و ممتاز اصوات ہیں۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ مخرجِ حروفِ عربیہ انیس ہیں۔

سنسکرت کے دعوے پر ایک نظر:

اب زبانِ سنسکرت کے اُس دعوے پر کہ حروفِ حلقی کا وجود یہاں بھی ہے، ایک تنقیدی نظر ڈالنا ہے: {}

ک ()، گھ ()، گ ()، گھ ()، الف ممدودہ () و مقصورہ () اور نون غنہ ()؛ یہ چھ حرف ہیں، جن کا مخرج سنسکرت نے حلقِ کفر اردیا ہے۔ انصاف کی نظر سے دیکھیے کہ ان میں کون سا حرف ہے، جو حلق سے ادا ہوتا ہے۔

موجودینِ قمر نے ایک آسان قاعدہ عوام کے لیے یہ بتایا ہے کہ جس حرف کا مخرج معلوم کرنا ہو، تو اُس کے قبل ہمزہ مفتوحہ لاکر اُس حرف کو ساکن کر دو اور پھر اُسے ادا کرو، جو اُس کا صحیح و حقیقی مخرج ہوگا، وہ اس طرح متعین و محسوس ہو جائے گا، مثلاً اَل، اَب، اَی، اے ایسی قاعدہ پر خا اور غین کے ساتھ ہمزہ مفتوحہ ملاؤ اور اَی اور اَی کہہ کر معلوم کر لو کہ ان دونوں کا مخرج حلق ہے، لیکن کاف کے ساتھ یا نون غنہ کے ساتھ جب ہمزہ مفتوحہ کو ملاؤ گے، تو اَک اور اَن کی صدا صاف بتائے گی کہ پہلے کا مخرج اقصائے زبان اور دوسرے کا خیشوم یعنی ناک کا بانسہ ہے۔ ان دونوں حرفوں کا کوئی تعلق حلق سے نہیں ہے۔ یہی حال بقیہ تین حرفوں کا ہے کہ ان میں سے کوئی حرف بھی حلق سے علاوہ نہیں رکھتا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عجم کی قوتِ ممیزہ عرب سے بدرجہا کم ہے۔ ان کے نزدیک زبان کا حصہ زیریں حلق کا حکم رکھتا ہے یا نون غنہ جس کی مثال میں سنسکرت کا لفظ انگ بمعنی جسم پیش کیا جاتا ہے، اس کا مخرج حلق کو بتانا خیشوم و حلق میں عدم امتیاز کی دلیل ہے۔ صرف اسی ایک مثال سے قیاس کر لیا چاہیے کہ سنسکرت میں بقیہ مخرجِ سببہ کا بھی صحت و

واقعیت کے ساتھ ایسا ہی علاقہ ہے، جیسا کہ ان حروفِ خمسہ کا حلق کے ساتھ معلوم ہوا۔
 مخارجِ حروف کے تعین میں یہ بحث پیش نہیں کی جاسکتی کہ عرب جس حرف کا مخرج کسی عضو کو قرار دیں، تو یہ کیا ضرور ہے کہ دوسرے اہل زبان بھی اُس حرف کا مخرج اُسی عضو کو قرار دیں؛ یہ تو اپنے اپنے طرزِ ادا پر موقوف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ عرب جسے خیشوم اور اتصائے زبان سے ادا کرتے ہوں، اہل سنسکرت اُسے حلق سے ادا کرتے ہوں، لیکن یہ شبہ {} اس لیے پیش نہیں کیا جا سکتا ہے کہ جب بوقتِ ادا حرف کو ایک ہیئت عارض ہوئی اور اس کے عروض نے اُسے متشخص کر دیا، تو اب ہر شخص کو اختیار ہے کہ وہ اُسے ادا کر کے یہ فیصلہ کرے کہ یہ حرف کس مقام سے ادا ہوتا ہے۔ سنسکرت نے پانچ حرفِ حلقی بتائے ہیں اور ہر ایک کی متشخص صورت ظاہر کر دی ہے۔ اب ایک ایک کو ادا کر کے دیکھ لو، تمہیں خود عیناً مشہود ہو جائے گا کہ ان میں سے ایک کا بھی مخرج حلق نہیں ہے۔ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے، لہذا اس سے زیادہ لکھنا تحصیل حاصل اور تطویل لا طائل ہے۔

لیکن اس سے ایک عجیب راز کا انکشاف ہوتا ہے۔ عربی میں حرفِ غین اور خا کا مخرج حلق ہے، لیکن اگر عجیب ما خواندہ ان حروف کو ادا کرے گا، تو بجائے غین کے گاف () اور خا کی جگہ کھ () کہے گا، مثلاً ایک اُن پڑھ کے منہ سے بجائے ”غریب“ ”گریب“ () اور بجائے ”خالی“ ”کھالی“ () ادا ہوگا۔

یہ ایک ایسا واقعہ ہے، جسے ہر شخص عوام کی گفتگو میں ہر وقت مشاہدہ کرتا ہے۔ پس بلا خوف تردد یہ کہا جاسکتا ہے کہ سنسکرت کے حروفِ تہجی کسی وقت میں عربی ہی حروفِ تہجی تھے، جو گھستے پستے اپنی ہیئتِ اصلیہ سے اتنے دور ہوتے چلے گئے کہ آخر کار اُن کی ہیئت نے ایک خاص شکل اختیار کر لی، لیکن پھر بھی بعض بعض حروف مثلاً گ اور کھ اس وقت بھی اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ حرف عربی کی بگڑی ہوئی صوت و صدا ہے۔

اس خیال کی تقویت اس واقعہ سے اور زیادہ ہو جاتی ہے کہ ان دونوں کا شمار حرفِ حلقی میں زبانِ سنسکرت نے کیا ہے۔ اُستاد نے غین اور خا کو حلقی بتایا تھا۔ کچھ عرصہ تک صحتِ ادا کے ساتھ صحتِ مخرج کی تعلیم جاری رہی، لیکن رفتہ رفتہ عجمیت غالب آتی گئی اور صحتِ ادا میں فرق آ گیا، مگر مخرج انھیں وہی یاد رہا، جو اُستاد نے بتایا تھا۔ پس گ اور کھ کا حلقی کہنا اس امر کی بین دلیل ہے کہ یہ

دونوں حرف کسی وقت میں {} غین اور خاتھے، جو خاص عربوں سے لیے گئے تھے۔

جرجی زیدان بعض الفاظ عربیہ کو سنسکرت سے منقول اس بنا پر کہتا ہے کہ زبان سنسکرت اُس کی تحقیق میں عربی سے پہلے مکمل و منتظم ہو چکی تھی۔ خیر! اس کی تحقیق تو اپنے موقع پر آئے گی کہ واقعہ کیا ہے، لیکن کاش! زیدان کو یہ معلوم ہوتا کہ جس زبان کے حروف عربی حروف کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں، تو اُس زبان کے الفاظ الفاظ عربیہ سے کہاں تک بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

بہر حال اس بحث کو چھوڑیے۔ اس لیے کہ اس کتاب کا موضوع عربی و عجمی زبان کا مقابلہ و موازنہ نہیں ہے، بلکہ فی الحال صرف خصوصیات اور محاسن زبان عربی کا بیان کرنا مقصود ہے۔ اس لیے بعد بیانِ خارج ایک مختصر بحث صفاتِ حروف سے کی جاتی ہے۔

صفاتِ حروف:

عربوں نے اُس ہیئت کو جو بوقتِ اداء حروف کو عارض ہوتی ہے، جب باعتبار صفاتِ لحاظ کیا، تو انھیں کیف میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز پایا۔ کسی حرف میں سبکی وزمی تھی اور کسی میں صلابت و سختی۔ اس لحاظ سے بھی عربوں نے حروفِ حتمی کو چند اقسام پر منقسم کیا ہے۔

مخارجِ حروف کو بمنزلہ کمیت کے بھیجے اور صفاتِ حروف کو اُن کا کیف کہیے اور پھر یہ ملاحظہ کیجیے کہ ان دونوں کم و کیف کے اقسام متعدد وہ نے عربی حروف میں یہ خاص امتیاز پیدا کر دیا کہ ہر حرف کی ہیئت عارضہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو گئی۔

یہ ایک ناقابلِ انکار واقعہ ہے کہ عربوں کی زبان میں جس قدر نمایاں اختصاصِ امتیازِ حروف کا پایا جاتا ہے، کسی اور زبان میں نہ یہ امتیاز ہے، نہ اُن کے تلفظ میں اس طرح کا یقین ہے کہ محض سننے سے لفظ کا ہر حرف سامع کی سمجھ میں اس طرح آجائے کہ ایک حرف کا دوسرے حرف سے التباس نہ ہونے پائے، مثلاً عربی زبان میں ز اور ذال، ظ اور ضاد یا سین، صاد اور ثا میں بخوبی تمیز محض اُن کی اُس ہیئت عارضہ سے کر سکتے {} ہیں، جو بوقتِ تلفظ انھیں عارض ہو جاتی ہے۔ ہر حرف اپنے وجود اور تشخص کو صاف صاف بتائے گا، لیکن اگر عجمی انہی حروف کو ادا کرے گا، تو اُس کی نوعیتِ ادائیگی یہ قابلیت نہ ہوگی کہ ہر حرف اپنے وجود کو آپ بتاتا ہو۔ یہاں یہ ایسے خاموش ہوں گے کہ سامع ز کی جگہ ذال یا ظ یا ضاد جو چاہے، سمجھ لے۔

”مشک آن ست کہ خود بہوید“ کی مثل عربی حرف پر صادق آتی ہے اور ”عطارد بگوید“ کے

محتاج اہل عجم کے گونگے حروف ہیں۔ اس خصوصیت کو ذہن نشیں رکھ کر باعتبار کیف حروف کے اقسام مشہورہ حسب ذیل ملاحظہ ہوں:

- ۱- مجہورہ: جن کی آواز میں بلندی ہو۔
- ۲- مہموسہ: جن کی آواز ہلکی اور دھیمی ہو۔
- ۳- شدیدہ: جن کی آواز میں سختی ہو۔
- ۴- رخوہ: جن کی آواز میں نرمی ہو۔
- ۵- مُسْتَعْلِیَہ: جن کی ادائیں زبان بلند ہوتی ہے۔
- ۶- مُسْتَقْلَہ: جن کی ادائیں زبان پست ہوتی ہے۔
- ۷- مُطَبَقَہ: جن کی ادائیں زبان تالو سے لگتی ہے۔
- ۸- مُدْلَقَہ: جن کی آواز میں تیزی ہو۔
- ۹- صغیر: جن کی آواز کج شک کی آواز سے مشابہ ہو۔
- ۱۰- ثَقْلَہ: جن کی آواز کے وقت مخرج میں جنبش پائی جائے۔
- ۱۱- مُنْفَتِحَہ: جس کی ادائیں زبان اور تالو کے درمیان کشادگی رہتی ہو۔
- ۱۲- مُصَمَّمَہ: ایسے حروف کہ بغیر حروف مدلقہ کے محض اُنہی سے کوئی کلمہ رباعی یا خماسی نہ بنے؛ یعنی محض یہ حروف رباعی یا خماسی بنانے سے خاموش ہیں۔ {}
- ۱۳- مُخْرِفَہ: جس کی ادائیں زبان پلٹتی ہو۔
- ۱۴- مُکْرَرَہ: جس میں قابلیت تکرار کے قبول کرنے کی ہو؛ یعنی اگر اُس کی ادائیں احتیاط نہ کریں، تو وہ مکرر ہو جائے۔
- ۱۵- تَنْفِشَی: جس کی ادائیں آواز پھیلی، بکھرتی ہو۔
- ۱۶- مُسْتَطَبِلَہ: جس کی آواز میں ورازی ہو۔

علاوہ ان کے اور بھی بہت سی قسمیں ہیں، مثلاً مدہ، لین، ہاوی، جوف وغیرہ وغیرہ۔ تفصیل کے لیے فن تجوید کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہاں محض چند اقسام مشہورہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔

اجتماع اضداد کی کنہ:

ہاں! بعض صفات بعض کی ضد و مقابل ہیں۔ اُن کا اجتماع حرف واحد میں نہ ہوگا، مثلاً

مجبورہ ضد مہوسہ، شدیدہ ضد رخوہ، مستقلہ ضد مستعلیہ، مصمتہ ضد مذاقہ، مطبقہ ضد مفتوحہ ہے اور بعض صفتیں ایسی ہیں، جو باہم ضد نہیں ہیں۔ ایسی صفات ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتی ہیں۔ بغرض سہولت ذیل میں ایک جدول پیش کی جاتی ہے، اُسے دیکھ کر آسانی معلوم کیا جاسکتا ہے کہ ہر حرف کے اوصاف کیا ہیں:

الف	مجبورہ	رخوہ	مستقلہ	مفتوحہ	مصمتہ	جونی
ب	،	شدیدہ	،	،	مذاقہ	تقللہ
ت	مہوسہ	،	،	،	مصمتہ	،
ث	،	رخوہ	،	،	،	،
ج	مجبورہ	شدیدہ	،	،	،	تقللہ
ح	مہوسہ	رخوہ	،	،	،	،
خ	،	،	مستعلیہ	،	،	،
د	مجبورہ	شدیدہ	مستقلہ	،	،	تقللہ
ذ	،	رخوہ	،	،	،	،
ر	،	متوسطہ	،	،	مذاقہ	مخرفہ
ز	،	رخوہ	،	،	مصمتہ	صفیرہ
س	مہوسہ	،	،	،	،	،
ش	،	،	،	،	،	حرف تنقیش
ص	،	،	مستعلیہ	مطبقہ	،	صفیرہ
ض	مجبورہ	،	مستقلہ	،	،	مستطیلہ
ط	،	شدیدہ	مستعلیہ	،	،	تقللہ
ظ	،	رخوہ	،	،	،	،
ع	،	متوسطہ	مستقلہ	مفتوحہ	،	،
غ	،	رخوہ	مستعلیہ	،	،	،
ف	مہوسہ	،	مستقلہ	،	مذاقہ	،

{}

مکررہ

ق	مجبورہ	شدیدہ	مستعلیہ	مصمتہ	تلقہ
ک	مہوسہ	مستقلہ			
ل	مجبورہ	متوسطہ		مذلقہ	مخرفہ
م					
ن					حرف غنہ
و		شدیدہ		مصمتہ	حرف مد
ز	مہوسہ	رخوہ			حرف لین
ح	مجبورہ	شدیدہ			{ } •
ط		رخوہ			حرف مد
ظ					حرف لین

کم و کیف حروف عربیہ:

حروف عربیہ کے متعلق دیگر اصول و ضوابط جن کی تفصیل فن تجوید میں موجود ہے، اگر ان سے قطع نظر کر کے صرف کم و کیف یعنی مخارج و صفات کے اقسام پر ایک عالمانہ نگاہ ڈالی جائے، تو سب سے پہلے عربی زبان کی یہ خوبی و خصوصیت سامنے آئے گی کہ یہاں نہ صرف الفاظ اور ان کی باہمی ترکیب کے لیے قانون و ضابطہ ہے، بلکہ حروفِ تجویز اپنی انفرادی حالت میں بھی قانون و ضابطہ ہی کے اندر اپنا صحیح جلوہ دکھاتے ہیں۔ اس وصف کے عیاں ہونے کے بعد شاید اس بیان کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ایسے با اصول حروف سے جس لفظ کی ترکیب ہوگی اور پھر ان لفظوں کو با ہم ترکیب دے کر جب کوئی جملہ بنایا جائے گا، تو اس وقت زبان و بیان کی اہمیت و رونق کس شان کی ہوگی، یہ ایک کھلا راز ہے!

دوسری خصوصیت اس زبان کی یہ معلوم ہوئی کہ نہ صرف جملہ و کلام کے حصص بلکہ لفظ اور کلمہ کے اجزائے بھی با ہم ایسے ممتاز ہیں کہ کلمہ کے ایک جز کا دوسرے جز سے التباس نہیں ہوتا۔

یہ ظاہر ہے کہ کلام اور جملہ کی ترکیب الفاظ سے ہوتی ہے۔ اگر ایک لفظ دوسرے لفظ سے ممتاز نہ ہو، تو نہ مبتدا معلوم ہو، نہ خبر، نہ فعل سمجھ میں آئے، نہ فاعل، نہ مفعول۔ گویا انسان کی با معنی آواز ایک صوتِ لایعنی و مہمل کی مرادف ہو جائے۔ اس لیے کہ محض منہ سے مسلسل آواز نکالنے کا نام کلام نہیں ہے۔ اس کی قابلیت تو حیوانوں میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہ گھنٹوں خاموش نہیں

ہوتے، لیکن چوں کہ ایک ہی کم و کیف میں اُن کی آواز کے حصص ادا ہوتے رہتے ہیں، اس لیے وہ آواز کے مرتبہ سے ترقی پا کر الفاظ بمعنی کی منزل تک نہیں پہنچ سکتے۔ پس اگر انسان کے کلام میں بھی امتیاز الفاظ باقی نہ رہے، تو یہ حیوانوں کی آواز ہو جائے گی۔

پس جس طرح کلام کے حصص یعنی الفاظ کا ممتاز ہونا کلام بمعنی کے لیے ضروری ہے، اُسی طرح الفاظ بمعنی کے لیے اُس کے اجزائیں حروف کی صوت کا ممتاز ہونا بھی ضروری ہے۔ {}
یہ مسئلہ ابھی بیان ہو چکا کہ تقسیم مخارج و صفات نے عربی حروف کو کائنات میں تول تول کرایا علیحدہ اور باہم ممتاز کر دیا ہے کہ ایک کا التباس دوسرے سے ہو نہیں سکتا، نیز یہ کہ اس وصف میں کوئی عجمی زبان عربی کے مقابلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی۔ پس یہ کہنا کہ عربی کلمہ کے مقابلہ میں عجمی کلمہ کا وہی مرتبہ ہے، جو حیوان کی صوت کا عجمی کلمہ کے مقابلہ میں ہے، بالکل بیان واقعہ ہوگا۔ اہل عجم کلام کے حصص یعنی الفاظ کو تو باہم ممتاز کر سکے، لیکن ان حصص کے اجزائیں حروف میں وہ مرتبہ امتیاز کا نہ پیدا کر سکے، جو عربوں کے یہاں تھا اور یہی بنیاد اُس علو و رفعت کی ہے، جس پر محاسن زبان عربی کی عمارت تعمیر ہوئی۔

حکایت صوتی:

اقسام صفات سے علاوہ اُن دو خصوصیتوں سے جن کا تعلق ادائے حروف کے ساتھ ہے، ایک عجیب فائدہ علمیہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر اُس لفظ کے صحیح ادا کرنے میں اُس کی ہیئت صوتی کی صحت پر خاص لحاظ رکھا جائے اور سامع بغور اُس صحیح تلفظ کی سماعت کرے، تو نوعیت معنی کا ایک خاکہ سامنے آ جاتا ہے۔

مثلاً لفظ اگر حرف شین سے شروع ہوا ہے، جو عربوں کے نزدیک تَفْشٰی کا حرف ہے، اب جس کلمہ میں یہ حرف پایا جائے گا، اُس میں پھیلاؤ، وسعت یا پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا، عام ازیں کہ حسی ہو یا معنوی، مثلاً:

لفظ	معنی	وجہ مناسبت
شباب	جوانی	اعضا اور جذبات بڑھ گئے
شبر	باشت	بتلی اور انگلیاں کھچ جاتی ہیں
شحنة	کو تو ال	شہر پر اُس کا احاطہ ظاہر ہے

شَجَر درخت
شَبَحَ دراز کرنا، کھینچنا
 برگ و شاخ کا پھیلاؤ عیاں ہے
 مثلاً چڑے کو خوب کھینچ کر تان دیا، تو کہیں گے: **شَبَحَ الْجَلِيلُ**
 دُعا مانگنے والے نے خوب ہاتھ پھیلا کر دُعا مانگی، تو کہیں گے:

شَبَحَ الدُّلَى

شَجَر کا مختلف فیہ
شَر برائی
شَرَف بزرگی
شَت پر اگندگی
شَتَم دشنام یعنی گالی
شَجَاع پر دل و دلیر
شَرَع قانون الہی
شَدَم چربی
شَرَحَ بیان کرنا
 پر اگندگی ماگزیر ہے {}
 انتشار رو پر اگندگی محتاج بیان نہیں
 وسعت و احاطہ سے انکار نہیں ہو سکتا
 روشن ہے
 سامع یعنی جسے گالی دی جائے، اُس کا انتشار رقتی ہے
 بہادر کا احاطہ لا بُد ہے
 ہمہ گیری مسلم ہے
 پگھلنا اور پھیلنا روزمرہ کا تجربہ ہے
 وسعت نمایاں ہے

دوسری مثال: را حرف مکررہ ہے۔ اب اگر کوئی کلمہ اس حرف سے شروع ہوا ہے، تو اُس میں تکرارِ فعل کی طرف ایک اشارہ ہوگا۔

لفظ معنی

رَقَشَ دورنگ کی روشنائی سے لکھنا
رَقَطَ سیاہ میں سفید کی آمیزش
رَقَصَ ناچنا، پویدوڑنا
رَقَزَ پا کو بی کرنا
رَقِصَ پیوند
رَقُوفَ سردی سے کانپنا
رَكَضَ گھوڑے کو تیز چلانے میں ایر لگاتے جانا
رَعْرَعَة پانی کا ہلنا یا بچے کا بڑھنا
 ان تمام الفاظ میں وجہ مناسبت بیان سے مستغنی ہے

رہزہ

حرفِ را کی ایک صفت تو یہ ہے کہ وہ حرفِ مکررہ ہے، لیکن علاوہ ازیں کچھ اور صفات بھی اُس میں ہیں، مثلاً رخوہ، مجہورہ، مستقلہ اور منخرنہ وغیرہ۔ اس لیے ایسے کلمات جن میں رعایت تکرار کے معنی کی نہ پائی جائے، وہاں دیگر اوصافِ مذکورہ بالا میں سے کسی کی رعایت ضرور ہوگی، مثلاً:

لفظ	معنی	صفت
رَاق	زمین نرم	رخوہ
رَکَز	آواز نرم	،
رَقِیق	غلام یا شے سیال	،
رُكْمَة	مغاک یعنی گڑھا	مستقلہ
رُكوع	پیچھ خم کرنا	منحرفہ
رَمَص	صلح کرادینا	،
رَمِيم	اُستخوان بوسیدہ	،
رَمَّة	شے کے خلل کو درست کرنا	،
رمض	گرمی میں آفتاب کا سخت گرم ہونا	مجبورہ

حرف جیم میں چند اوصاف پائے جاتے ہیں: مجبورہ، شدیدہ، قلقلہ، مستعلیہ اور مفتوحہ وغیرہ۔ اب جو کلمہ حرف جیم سے شروع کیا جائے گا، اُس کے معنی میں کوئی مفہوم بلندی یا جنبش یا قوت و شدت وغیرہ کا ضرور ہوگا، مثلاً:

لفظ	معنی	وصف
جَدَا	ستم و ظلم	
جَاب	سخت و درشت	
جَار	بسیار روانہوہ	
جَبَاب	قحط سخت	شدیدہ یا مجہورہ
جَلَب	بہت سی بے وقوف شخص	

جَلَّ	بہت	
جَلَّ	تعظیم کے وقت جس لفظ سے خطاب کریں	
جَلَمَد	مرثوی	{}
جَاش	اضطرابِ دل	قلقلہ
جَافَ	زمین پر گرا دیا	مستقلہ
جَبَّجَبَ	زمین ہموار	منفتحہ

ایسا ہی حرفِ خا چند صفات سے متصف ہے: رخوہ، مستعلیہ، منفتحہ، مصمتہ اور مہموسہ۔ اب جس کلمہ کا آغاز حرفِ خا سے ہوگا، اُس میں اوصافِ مذکورہ بالا میں سے کسی صفت کی رعایت ضرور ہوگی، مثلاً ایک صفت اُس کی رخوہ ہے۔ پس بعض کلمات میں حرفِ خا سے ابتدا اسی مقصد سے کی گئی ہوگی کہ اُس کے معنی میں نرمی و سہولت کا کوئی پہلو ضرور ہوگا، مثلاً:

لفظ	معنی	وصف
خَصَب	فراخ سالی	
خَضَب	سر سبز و شاداب	رخوہ
خَضُم	تراورزم چیز کا کھانا جیسے لکڑی اور رنگترہ وغیرہ	
	دوسری صفت اس کی مستعلیہ ہے۔ بعض کلمات میں اس صفت کی رعایت ہوگی، جیسے:	
خَطَر	پیمانہ کلاں	مستعلیہ
خَطِير	مرد بلند رتبہ	{}
	تیسری صفت اس کی منفتحہ ہے۔ بعض کلمات میں اس صفت کا لفظ ملحوظ ہوگا۔	
خَرَق	زمین کشادہ	
خَرَق	جوان مرد اور ظریف	منفتحہ
خَرِيق	بہت ہی سختی آدمی	

و علیٰ بذا القیاس -

اب ہمیں اس بیان کو ختم کرنا ہوں۔ نقشہ میں ہر حرف کے صفات اسی لیے دیے گئے ہیں کہ جس کلمہ کو چاہو، اُس کا حرف لے کر نقشہ میں اُس کے صفات دیکھ لو اور معنی کے ساتھ اُس کی

تطبیق خود کر لو۔ لیکن ضرورت اس کی ہے کہ علم تجوید میں کمال اور حاسنہ علمیہ بدرجہ غایت لطیف ہو۔
 نقص استعداد و عدم قابلیت کی وجہ سے اگر لفظ اور معنی میں کوئی مناسبت نہ پیدا کر سکا، تو یہ اُس کا
 قصور ہوگا، نہ کہ اُس اصل و قاعدہ کا جس پر الفاظ عربیہ کی تائیس ہوئی۔

ہے چو بشنوی سخن اہل دل، مگو کہ خطا ست
 سخن شناس نہ لہرا خطا ایں جا ست

t t t

دوسرا باب:

مخارج و صفات و اعراب حروف

ایک عام اور سہل قاعدہ:

اب ایک ایسا قاعدہ بیان کیا جاتا ہے، جس سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے اس کی ضرورت نہیں کہ مخارج و صفات حروف بھی معلوم کر لیے جائیں، بلکہ یہ ایک ایسا عام اور سہل قاعدہ ہے، جسے ”مُلَشَّعِب“ پڑھنے والا طالب علم بھی آسانی سمجھ سکتا ہے، بشرطے کہ اُستاد نے اُس قاعدہ کی طرف توجہ دلائی ہو۔

عربوں نے تین حروف کو وزن کلمات کے لیے مقرر کیا ہے: فاء، عین اور لام۔ ان میں سے پہلا اور پچھلا کم زور مانا گیا ہے۔ حذف وغیرہ کی آفت اکثر نایا لام پر ہی آتی ہے۔ عین وسط میں ہے۔ اس لیے بہ نسبت اُن دونوں کے اسے قوی تسلیم کیا گیا ہے، نیز اس کے حذف کے مواقع بھی کم ہیں۔ اب اگر کسی کلمہ میں حرف عین مکرر آیا، تو قوی کی تکرار اس کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس کے مفہوم میں زور یا تکرار یا مبالغہ پایا جائے گا، مثلاً عین کلمہ اس طرح مکرر آیا کہ دونوں کے مابین کوئی اور حرف حد فاصل نہیں، تو لامحالہ ان دونوں میں ادغام کیا جائے گا اور اس صورت میں عین کلمہ مشدد ہو کر زور یا تکرار پر دلالت کرے گا، مثلاً **تَتَلَمَّ** (تکلف حلیم بنا)، **تَشَجَّعَ** (خواہ مخواہ بہادر ہوا)، **كَسَّرَ** (پاش پاش کر دیا)، **قَطَعَ** (ریزہ ریزہ کر دیا)، **صَرَفَ** (طرح طرح پھیرا)۔ تکلف اور تکرار پر عین کی تکرار اور تشدید بہت اچھی رہبری کر رہی ہے، لیکن اگر عین کی تکرار اس طرح ہوتی ہے کہ کوئی حرف دونوں میں فاصل ہے، عام ازیں کہ حرف زائد لام کلمہ ہو یا کوئی اور حرف۔ اُس صورت میں تکرار عین سے مبالغہ سمجھا جائے گا، مثلاً **خَشِنَ** (سخت ہونا)، **عَشِبَ** (بزرگھاس) ({} اور **غَدِنَ**) (بڑھنا یا لٹکنا)۔ اب اگر کسی کے مزاج میں سختی بہت ہی زیادہ ہو جائے یا کسی جگہ گھاس بہت ہی بڑھ جائے یا کسی کے بال بہت ہی دراز ہو جائیں، تو پہلے اور دوسرے میں حرف شین اور تیسرے لفظ میں حرف دال جو عین کلمہ ہے، اُس کی تکرار سے مبالغہ کا فائدہ حاصل کریں گے، مثلاً **يَخْشَوْشَنَ الرَّجُلُ** (شخص بہت ہی کھرا یعنی سخت مزاج ہو گیا)، **يُشْوَشَبُ الْمَكَارِنُ** (جگہ گھاس بہت ہی بڑھ گئی)، **يُغْتَوَتَنَ الشُّرُبَالُ** (بہت ہی لٹک

آئے (یا عَشْمَش) بہت ہی دلیر، عَصْبَص (بہت ہی گرم)، تَعَمَّمَ (بہت ہی سخت)،
عَرَكَ (بہت ہی قوی اونٹ)۔

اسی ضابطہ و قاعدہ سے یہ سمجھنا چاہیے کہ جب کسی کلمہ ثلاثی کو رباعی کے وزن پر لاتے ہیں، تو
الحاق لفظی کے ساتھ کوئی معنوی پہلو بھی اُس میں ضرور ملحوظ ہوتا ہے۔ صرفیوں نے ابواب کے
خواص جو مقرر کیے ہیں، اُن کے تقرر و تعیین میں یہ نکتہ مضمحل ہے کہ حرف کی زیادتی معنی کی زیادتی پر
دلالت کرتی ہے، جیسا کہ ”رضی“ اور ”مضنی اللبیب غفرہ“ مطالعہ کرنے والے اسے اچھی طرح
جانتے ہیں۔ ابن جنی نے بھی ”خصائص“ میں اس مسئلہ کو صراحت سے بیان کیا ہے کہ جس مصدر
رباعی میں حرفوں کی تکرار ہوگی، وہاں تکریر معنی بھی ضرور پائی جائے گی، مثلاً زَعَزَعُوا (ہوا کا کسی چیز
کو بلانا)، جَرَجَرْنَا (اونٹ کے گلے کی آواز)، قَلَقَلْنَا (آوازیں لگانا یا بلانا)، قَرَقَرْنَا (کبوتر یا
اونٹ یا آنتوں کی آواز، قہقہہ)، صَلَّصَلْنَا (گھنٹہ وغیرہ کی پیہم آواز یا جھنکار) و عَلَّ عَلَّ بَدَا
القیاس

اعراب و حرکات کا فلسفہ:

لیکن اسی ذیل میں ابن جنی نے ایک ایسے رمز کی طرف اشارہ کیا ہے، جس سے اس کا
سراغ ملتا ہے کہ الفاظ کے اعراب و حرکات کی وضع بھی ضابطہ و قانون سے خارج نہیں۔ ماضی و
مضارع وغیرہ مشتقات کے حرکات و سکنات اتفاقاً یا باہمی مفاہمہ و قراداد سے مقرر نہیں کر دیے
گئے ہیں، بلکہ تعیین حرکات میں تناسب معنی کا بھی لحاظ ہے، مثلاً ماضی کا حرف آخر مبنی پر فتح ہوتا ہے
اور مضارع کا حرف آخر مضموم۔ فعل مضارع حال اور استقبال دونوں زمانوں کو متضمن ہے۔ اس
انضمام کی مناسبت سے اس کے لیے ضمہ کی حرکت مقرر کی گئی اور فعل ماضی میں چوں کہ گزشتہ کا
حال کھل جاتا ہے، اس لیے فتح مقرر ہوا، تا کہ حصول و {} انصرام سے مشعر ہو۔ لفظ فتح اور ضم کے
معنی کو خیال کیجیے، پھر اس کی مناسبت ماضی و مضارع کے ساتھ دیکھیے، تو مرفوعات، منصوبات اور
مجرورات کے اسرار منکشف ہو جائیں گے۔ فاعل کی بلندی اُس کے مرفوع ہونے کی مقتضی ہے
اور مفعول کی اثر پذیری اُس کے نصب کی خواہاں ہے۔ رفع اور نصب کے معنی کا لحاظ فرمائیے، پھر
حقیقت فاعل و مفعول پر غور کیجیے اور اس کا اعتراف کیجیے کہ اعراب و حرکات میں حکیمانہ اصول
موجود ہے۔

مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے اور اس کے اعراب کو جر کہتے ہیں۔ جر کے معنی کھینچنا ہے۔
 مضاف کو یہ اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اس لیے جر کی حرکت اس کے لیے قرار پائی۔ لیکن
 مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز
 ورنہ در محفل رنداں خبرے نیست کہ نیست

اب ابن جنی کے اُس لطیف اشارہ کو ملاحظہ کیجیے۔ اُس نے اپنی مہتم بالشان کتاب
 ”خصائص“ میں یہ بیان کیا ہے کہ من جملہ اوزان مصادرا یک وزن مصدر کا **فَعْلَان** ہے اور **فَعْلَى**
 کے وزن پر مصدر بھی آیا ہے اور صفت کا صیغہ بھی آتا ہے۔ دونوں وزنوں میں ایک امر مشترک یہ
 ہے کہ حرف متحرک کا سلسلہ ان میں پیہم چلا آیا ہے؛ یعنی فاعلین اور لام تینوں متحرک ہیں۔ نہ کہیں
 کوئی حرف ساکن ہو، نہ حرفوں کا اعراب مختلف ہو۔ تینوں حرفوں کا اعراب فتح ہے۔ حرکات ثلاثہ
 یعنی فتح، ضمہ اور کسرہ میں سب سے زیادہ سبک فتح سمجھا گیا ہے۔

پہلے وزن میں لام کلمہ کے بعد الف اور نون زائدہ آیا ہے اور دوسرے میں صرف الف
 مقصورہ ہے۔ اب ان اوزان پر اگر کوئی مصدر یا صفت کا صیغہ آئے گا، تو اس سے پیشتر کہ اُن
 الفاظ کے معنی کا علم ہو، ذی الطبع محض اُن کے ظاہری شکل سے جو توالی اعراب سے نمایاں ہے،
 سمجھ لے گا کہ پہلے میں تو اتر و توالی کا کوئی مفہوم ہے اور دوسرے میں فتح کا تو اتر اور الف مقصورہ کا
 قصر اس کی تیزی اور سبکی سے خبر دیتا ہے، جیسے **غَلِيَانٌ** **فَوْرَانٌ** (اُبلنا، جوش مارنا)، **غَشِيَانٌ** (دل کا
 سخت دھڑکنا)، **جَمَزِيٌّ** **وَقَلِيٌّ** **بَشْكٌ** (تیز رفتار)۔ {}

قابل لحاظ یہ امر ہے کہ اگر حرکات کی مناسبت معنی کے ساتھ نہیں، تو پھر ان دو اوزان کی کیا
 خصوصیت ہے؟ کیا امر اتفاق کو ابن جنی نے فضائل و محاسن کے موقع پر پیش کر دیا ہے؟ کبھی نہیں!
 ہرگز نہیں! بلکہ واقعہ یوں ہے کہ جس طرح کلمہ کے حروف معنی کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں، اُسی
 طرح کلمات کے حرکات بھی اپنی کچھ خصوصیت رکھتے ہیں۔ اس لیے فعل ماضی و مضارع، فاعل و
 مفعول اور مضاف الیہ کے حرکات کا اپنی معنی کے ساتھ تناسب بیان کر دیا گیا، تاکہ ابن جنی کے
 اُس بتائی ہوئی اصل کی جس کی طرف **فَعْلَان** اور **فَعْلَى** اشارہ کر رہے ہیں، تا سید مزید ہو جائے۔
 اس سے زیادہ تفصیل اہل علم کی قوتِ فکر یہ کے حوالہ **مَتَفَكِّرٌ** **وَتَشَكَّرٌ**

مخارج و صفات حروف کا دوسرا معنوی فائدہ:

مخارج و صفات حروف سے اب ایک دوسرا فائدہ معنوی ملاحظہ ہو۔ الفاظ کا فصیح و غیر فصیح ہونا ہر زبان میں محاورات اہل زبان کے مطالعہ سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ محض لفظ کے سننے سے اُس کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح۔ گفت و شنود اور تقریر و تحریر میں یہ لفظ مقبول ہے یا نامقبول، لیکن عربی الفاظ یہاں بھی اپنی ایسی خصوصیت رکھتے ہیں کہ اگر اُن کا لحاظ سامع ملحوظ رکھے، تو محض سن کر یہ جان سکتا ہے کہ یہ لفظ فصیح ہے یا غیر فصیح، مثلاً کسی سہ حروفی لفظ کو لے لو اور اُس کے حروف کے مخارج کی طرف غور کرو۔ اگر ترتیب اُن کی یہ ہے کہ اعلیٰ سے اوسط اور پھر ادنیٰ کی طرف آئے ہیں، تو سہولت ادا اُس لفظ کے فصیح ہونے کی دلیل ہے، مثلاً ایک لفظ **عَنْبَس** جس کے معنی خوش کواریا صاف و شیریں پانی کے ہیں۔ اس کلمہ کا پہلا حرف عین ہے، اُس کا مخارج حلق یعنی اعلیٰ ہے۔ دوسرا حرف ذال مجمع ہے، اُس کا مخارج زبان کا کنارہ یعنی اوسط ہے۔ تیسرا باء ہے، اُس کا مخارج ہنٹ یعنی ادنیٰ ہے۔ اب اگر سامع کو نہ تو لفظ کے معنی معلوم ہیں، نہ اُسے اس کی خبر ہے کہ یہ لفظ **عَنْبَس** عربی کے محاورہ میں فصیح ہے یا ثقیل، لیکن اُسے حروف کا مخارج و مقام معلوم و محفوظ ہے، تو وہ محض ترتیب مخارج سے اس لفظ کے فصیح ہونے کا علم حاصل کر سکتا ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی m نے اپنی بے مثل کتاب **"الْعَرَبِيَّةُ"** میں عربی الفاظ کی اس {} خصوصیت کو نہایت شرح و وسط کے ساتھ بیان کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مخارج حروف کے اتار چڑھاؤ میں کفرہ نہیں ہوتا، تو یہ لفظ زبان پر سبک اور اپنے رتبہ میں فصیح ہوگا، لیکن اگر اُس میں کفرہ پایا جاتا ہے، تو اوّل الذکر کے مقابلہ میں یہ عرب کی زبان پر ثقیل اور مرتبہ فصاحت میں کم ہوگا۔

لغوی معنی کفرہ کے کودنا ہیں، لیکن بیان مخارج میں اس سے مراد ہے کہ قریب و موافق مخارج کو چھوڑ کر بعید و غیر موافق مخارج پر پہنچ جانا، مثلاً ادنیٰ سے اعلیٰ یا اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف آئے، تو اوسط ان دونوں صورتوں میں چھوٹ گیا اور اسی کا نام کفرہ ہے۔

مزید سہولت تعلیم کے غرض سے کلمہ ثلاثی کی ترکیب دوزادہ گانہ کو اس جگہ **"الْعَرَبِيَّةُ"** سے نقل کیا جاتا ہے، تاکہ ادنیٰ استعداد رکھنے والا طالب علم بھی لفظ عربی کے مرتبہ فصاحت کے سمجھنے میں ایک حد تک کامیاب ہو سکے:

- ۱- اُلی سے اوسط اور پھر اونی، مثلاً $E \text{ د ب}$ ۲- اُلی سے اونی اور پھر اوسط، مثلاً $E \text{ ر د}$
- ۳- اُلی سے اونی اور پھر اُلی، مثلاً $E \text{ م ہ}$ ۴- اُلی سے اوسط اور پھر اُلی، مثلاً $E \text{ ل ہ}$
- ۵- اونی سے اوسط اور پھر اُلی، مثلاً $E \text{ ب د}$ ۶- اونی سے اُلی پھر اوسط، مثلاً $E \text{ ب د}$
- ۷- اونی سے اُلی پھر اونی، مثلاً $E \text{ ف م}$ ۸- اونی سے اوسط پھر اونی، مثلاً $E \text{ ف د م}$
- ۹- اوسط سے اُلی پھر اونی، مثلاً $E \text{ د م}$ ۱۰- اوسط سے اونی پھر اُلی، مثلاً $E \text{ د م}$
- ۱۱- اوسط سے اُلی پھر اوسط، مثلاً $E \text{ ل ل}$ ۱۲- اوسط سے اونی پھر اوسط، مثلاً $E \text{ ل م ل}$

مخارج و صفات حروف کا فصاحت الفاظ پر اثر:

ہاں! مخارج حروف کی صحیح واقفیت لفظ فصیح کے معلوم کرنے میں اُسی وقت بصیرت پیدا کر سکتی ہے، جب کہ اوصاف حروف بھی صحت کے ساتھ محفوظ ہوں، مثلاً ایک اعرابی کا مقولہ ہے:

تَرَكَتُ نَافِثِي تَرْجِيَّ الْبَدْعِ

لفظ **بدع** تین حروف سے مرکب ہے اور یہ تینوں حرف حلقی ہیں۔ کسی کلمہ کا ایک ہی مخرج کے حروف سے مرکب ہونا اُس کے عدم فصاحت و ثقالت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں تینوں حرف مُصمّے ہیں اور لفظ کا بغیر حرف مذلقہ محض مُصمّے سے ({}) ترکیب پانا دلیل اُس کے نامانوس ہونے کی ہے، چنانچہ رباعی اور خماسی اگر صرف مصمّے حروف سے مرکب ہوں، تو انھیں اہل عرب اپنی زبان کا لفظ ہی نہ قرار دیں گے۔ ہاں! ثلاثی میں اتنی وسعت تو ہے کہ وہ لفظ عربی کا شمار کر لیا جائے گا، لیکن ثقیل اور غیر فصیح سمجھا جائے گا۔

ایسا ہی امرء القیس کے اس مصرع **غَدِيرُهُ مُسْتَشْرِراتٌ لِي الْهَالِكِ مُسْتَشْرِراتٌ** فصیح ہے۔ اس لیے کہ حرف شین جس کی صفت مہوسہ اور رخوہ ہے، بیٹا جو مہوسہ اور شدیدہ اور زرا جو کہ مجبورہ ہے، اُس کے بیچ میں واقع ہوا ہے۔ ان تینوں حروف کے اختلاف صفات نے لفظ کو غیر فصیح بنادیا۔ اس لفظ کا تلفظ کر کے دیکھ لو، زبان اسے بے ضبطہ ادا نہیں کر سکتی۔

علمائے ادب نے فصاحت الفاظ جاننے کے لیے جو اصول وضع کیے ہیں، اُن میں غور کرنے سے یہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ لفظ کے فصیح بنانے میں مخارج و صفات حروف کا کہاں تک دخل ہے۔ اگر لفظ میں تنافر پایا جاتا ہے یا اُس کے تلفظ میں زبان کوتنگی و دشواری ہوتی ہے، تو یہ اس کی دلیل ہے کہ مخارج و صفات حروف میں تناسب باہمی کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور یہی دلیل اُن کے غیر فصیح و

ثقیل ہونے کی ہے، مثلاً کوئی لفظ ایسا ہے کہ ترکیب ایسے حروف سے ہوئی ہے کہ اُن سب کا مخرج ایک ہی آواز صوت ہے یا مخرج بہت ہی قریب قریب واقع ہوا ہے یا اُس کے سارے حروف مُصمّنه ہیں یا متضاد صفات کے حروف جمع ہو گئے ہیں، تو ان سب صورتوں میں اُس لفظ کو سن کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ لغت غریب ہے، یہ لفظ وحشی ہے، یہ متروک الاستعمال کلمہ ہے۔ اس قدر سمجھنے کے لیے صفات و مخارج حروف پر ملکہ تامہ ہونا ہی کافی ہے۔

عیسیٰ بن عمر نحوی کا ایک جملہ مثال الفاظ غریبہ میں بہت ہی مشہور ہے۔ ایک دن یہ گھوڑے سے گرا اور بے ہوش ہو گیا اور اُس کے گرد آدمیوں کا جھوم ہو گیا۔ جب وہ ہوش میں آیا، تو مجمع کے طرف برہمی سے دیکھ کر مخاطب ہوا: **مَا اَلَكُمْ نَكَالَتُمْ عَلٰی كَتَاكُوكُمْ عَلٰی ذٰی جَنَّةٍ لِّدَرْ نَقُصُوْا** اس جملہ کو پڑھ کر الفاظ کی غراہت ایک معمولی استعداد رکھنے والا طالب علم ({}) بھی معلوم کر لے گا: خواہ اُسے ان الفاظ کے معنی نہ معلوم ہوں، لیکن اگر اسی خیال کا اظہار ان الفاظ میں ہوتا: **مَا اَلَكُمْ لِبَتَمَتُمْ عَلٰی كَلْبَتُمْ لَكُمْ عَلٰی ذٰی جَنَّةٍ لِّدَرْ نَقُصُوْا** سمجھنے میں وقت ہوتی، نہ تلفظ میں متکلم کو مضطرب پیش آتا، نہ ان کلمات کا شمار الفاظ غریبہ میں ہوتا۔

انصاف شرط ہے۔ عربی زبان نے اپنے حروف تہجی کے مخارج و صفات سے کیا کیا کام لیے ہیں۔ سب سے پہلے حروف کا ادا ہے۔ اس کے لیے ایسے مستحکم قواعد بنائے کہ قانون و ضابطہ کی وساطت سے ہر حرف کی آواز کی گویا تصویر کھینچ دی، پھر اُن سے ایک فائدہ معنی کا اور دوسرا فائدہ فصیح و غیر فصیح معلوم کرنے کا حاصل کیا۔

عربی زبان اور احاطہ آواز صوت:

اب اگر یہ خیال پایہ تحقیق پر پہنچ کر یقین کا مرتبہ حاصل کر لے کہ لغت و الفاظ کی وضع اصطلاحی ہے اور خود انسان ہی نے اُسے ترتیب دیا ہے، تو پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وضع کا جو قانون لغت عربی کے واضع نے قرار دیا ہے، اُس سے بہتر یا اُس کے برابر تو کجا، اُس سے کم تر اور ناقص مرتبہ پر بھی کسی زبان میں قانون و ضابطہ تیار نہ ہو سکا۔

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ ہر عضو کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنی خدمت مفوضہ کو اس طرح انجام دیتا ہو کہ اُس کا ادنیٰ حصہ بھی شریک عمل ہونے سے محروم و بے کار نہ رہنے پائے۔ اسی کے ساتھ خود وہ کام بھی اس طرح انجام پائے کہ مازک سے مازک تر پہلو بھی اُس کا فوت نہ ہونے پائے، مثلاً

انسان کو آنکھ عطا ہوئی ہے اور اس کے متعلق دیکھنے کی خدمت سپرد ہے۔ اب کسی شخص کی آنکھ جس قدر دُور بین، مجر د بین، باریک بین یا دیر بین ہوگی، اُسی قدر اُس کے بصارت کی قوت اور اس کے بینائی کا کمال سمجھا جائے گا اور اس کے ضد کو زوال اور نقص خیال کیا جائے گا۔ ایسا ہی ایک آنکھ والے سے دو آنکھوں والا افضل و برتر قرار دیا جائے گا، عام ازیں کہ ایک آنکھ اس کی تلف ہوگئی ہو یا ایک ہی آنکھ سے دیکھنے کا وہ {} عادی ہو۔ بہر حال معذوری و بے کاری دونوں صورتیں نقص و زبونی ہی کی ہیں۔

اسی اصل و قاعدہ پر آہ صوت کے متعلق یہ فیصلہ کیجیے کہ انسان کا وہ کون سا گروہ ہے، جس کے نطق و گویائی نے آلات صوت کے ہر حصے سے اس طرح کام لیا کہ ایک ذرہ بھی کسی آہ صوت کا بے کار و مہمل نہ رہ سکا، پھر ایک نظر اس پر ڈالیں کہ آدمی کی صوت و صدا کی جو شرافت کہ حیوان لا عقل کی آواز پر ہے، وہ یہ ہے کہ انسان کے منہ سے جو لفظ نکلتا ہے، وہ معنی و مفہوم پر دلالت کرتا ہے، عام اس سے کہ یہ دلالت طبعی ہو یا وضعی، مطابقی ہو یا تضامنی یا التزامی۔ اس کے بعد امعان نظر سے دیکھیے کہ گویائی کی یہ شرافت کس قوم کی زبان کو نصیب ہوئی۔

الفاظ کی اپنے معانی پر اس طرح دلالت کہ لفظ کے پہلے حرف نے معنی کے اعراضِ اولی و ثانوی کو ظاہر کر دیا ہو، پھر ترتیب و ترکیب حروف نے اُس کے مرتبہ فصاحت کی خبر دے دی ہو۔ یہ کمال صرف عربی زبان ہی کا خاصہ ہے۔

کیا ماہرین علمِ اللہ زبان عربی کا مقابل یا مماثل کسی اور زبان کو قرار دے کر اس فیصلہ میں امین کہے جائیں گے؟ کیا وہ اپنے دعوے پر دلیل لا کر یہ ثابت کر سکیں گے کہ ما سوا عربی کے کوئی اور زبان بھی ہے، جس نے آہ صوت کا اس اغراق کے ساتھ احاطہ کیا ہو یا اُس کے حروفِ ترکیبی سے معنی اور فصاحت کا کشود ہوتا ہو؟ اگر یہ ممکن امر کچھ بھی ثبوت کی قابلیت رکھتا، تو آج یورپ کے صنادید اس طفلانہ خیال کا اعلان نہ کرتے کہ زبان باہمی مفاہمہ سے بنتی ہے۔

۔ چوں ندیدند حقیقت روح افسانہ زدند

سچ ہے مادیات میں ترقی کرنا، علمِ کیمیا اور علمِ دُخان کو فروغ دینا، صوت و ضیا کے تفصیل کا جاننا اور ہے اور لفظِ علمیہ کے حقائق سے بہرہ اندوز ہونا کچھ اور ہے۔

۔ بوریہ باف گرچہ بافند ست

ہیئت صوتی اور معنی و مفہوم کا باہمی تناسب:

اُس وقت تک کہ عربی زبان عربوں میں ہی محدود تھی، اُس عہد کے عرب العرباء اپنی زبان کے اس کمال و فضل کو بہت اچھی طرح جانتے تھے، لیکن جب برکات اسلام نے اس بحر فیض کی لہروں کو عجمیوں تک پہنچایا، اُس وقت اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اہل عجم کو درسِ عربی کے ساتھ زبان کے اس نظم و خوبی کو بھی سمجھایا جائے۔ چنانچہ سیبویہ و خلیل نے اس تعلیم کی بنیاد رکھی، ابن جنی نے اس پر ایک عمارت تعمیر کی، جسے جلال الدین سیوطی کی توضیح و تشریح نے نگارستان بنادیا۔ لفظ کی ہیئت صوتی اپنے معنی و مفہوم کے ساتھ کیا مناسبت رکھتی ہے، اس کی طرف خلیل و سیبویہ نے یوں اشارہ کیا کہ ہڈی جسے عربی میں **جَنْدَب** کہتے ہیں، اُس کی آواز میں درازی پائی جاتی ہے اور باز کی آواز میں انفصال و انقطاع محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے ہڈی کی آواز کے لیے لفظ **صَدْرًا** اور باز کی آواز کے لیے **صَدْرًا** عرب نے وضع کیا۔ سیبویہ و خلیل نے بس یہی دو لفظ کہہ کر اس مادہ نکتہ کی طرف رہنمائی کی کہ حرفِ صاد کی صفت یہ ہے کہ وہ صغیرہ ہے۔ چھوٹے پرند کی آواز کے لیے لفظ کا حرفِ صغیرہ سے شروع ہونا عجیب معنی خیز ابتداء ہے۔ دوسرا حرفِ راہے، جو ایک جگہ مشدود آکر دراز ہو گیا اور دوسرے کلمہ میں ساکن ہو کر درازی کو اسی طرح منقطع کر دیا، جیسا کہ باز کی آواز میں تقطیع پائی جاتی ہے، پھر یہ کہ را حرفِ تکرار ہے، آواز کے لیے اس کی مناسبت بھی ظاہر ہے۔

علمائے ادب نے جب اس نکتہ پر غور کیا، تو اسے زیادہ واضح کرنے کی غرض سے تین چار مثالوں کا اور بھی اضافہ کیا، مثلاً سوکھی یا سخت چیز اگر دانت سے چبائی جائے، تو اُسے **قَضَب** کہیں گے، لیکن اگر وہ شے نرم یا تازہ ہے، تو اُس وقت **خَضَبًا** لفظ بولا جائے گا۔ حرفِ خا میں نرمی ہے اور اُس کا شمار حروفِ رخوہ میں ہے، جس کے معنی نرمی کے ہیں۔ حرفِ تاف میں صلابت ہے اور اس کا شمار حروفِ شدیدہ میں ہے، جس کے معنی سخت کے ہیں۔ ایسا ہی اگر کسی شے کو عرض سے کاٹیں، تو **قَطَّ** کہیں گے اور طول سے جب کاٹیں گے، تو **قَطَّ** کہا جائے گا۔ حرفِ طا میں سرعت ہے اور دال کی صوت میں طوالت ہے۔ پہلی مثال میں حرفِ تاف کی شدت سخت و یا بس { } سے اور حرفِ خا کی نرمی شے نرم و تازہ سے ایک مناسبت رکھتی ہے، اُسی طرح حرفِ طا کی سرعت اور حرفِ دال کی طوالت مثالِ ثانی میں طول و عرض کے ساتھ اپنا ایک تناسب خاص ظاہر کرتی ہے۔

متاخرین نے اسی ذیل میں دو اور مثالیں پیش کر کے متوسط استعداد و فہم والے کے لیے مزید توضیح کر دی؛ یعنی لفظ **شَدَّ** اور **جَرَّ**۔ پہلے کے معنی باندھنا اور اُستوار کرنا اور دُسرے کے معنی کھینچنا ہیں۔ شین جس سے پہلے کلمہ کی ابتدا ہے، وہ حرف تَفْشٰی ہے اور دال حرف شَدیدہ ہے، جو مکرر آیا ہے اور با ہم مدغم ہو کر شکل مشدود اختیار کیے ہوئے ہے۔ ابتدائے کلمہ میں حرف شین کا آنا پھیلاؤ، ڈھیل یا انتشار شے کو ظاہر کرتا ہے، پھر دال جو حرف شَدیدہ ہے، اُس کی تکرار اور ادغام حقیقت استحکام اور بندش کا آئینہ ہے۔

لفظ **جَرَّ** میں حرف راجے حرف تکرار کہا گیا ہے، اُس کا مکرر آ کر مدغم ہو جانا کھینچنے کی حقیقت کو واضح کرتا ہے۔ جیم حرف شَدیدہ ہے، جس سے کلمہ کی ابتدا ہے۔ کھینچنے کے لیے شدت و توانائی ضرور ہے اور جو چیز کھینچی جائے گی، اُس کے فعل مرور یعنی گزر کی تکرار جو بعد مسافت پر ہوگی، اُسے حرف تکرار نے ظاہر کر دیا۔

انہیں مثالوں کی بنا پر اساتذہ فن ادب اُسی وقت سے لغات عرب میں معنی کے ساتھ تعلق و تناسب کے تفحص و تجسس کا ذوق طلبہ میں پیدا کرنا شروع کر دیتے تھے، جب کہ طالب علم ”پنج گنج“ میں مخارج حروف کا بیان پڑھتا تھا۔ درس نظامی میں ”میزان“ و ”منشعب“ کے بعد صرف کی پہلی کتاب ”پنج گنج“ ہے۔

طالب علم کو سب سے پہلے افعال کے اقسام اور اُن کی گردان اس طرح یاد کرائی جاتی ہے کہ معروف و مجہول، اثبات و نفی، مؤکد و غیر مؤکد الفاظ کے قواعد صاف اور سادہ الفاظ میں ضبط کر کر صیغوں کے اعراب و معانی حفظ کرائے جاتے ہیں۔ اس حصہ تعلیم کا نام ”میزان“ ہے۔ اس کے بعد ابواب ثلاثی و رباعی مجرد و مزید فیہ کے ضبط کرانے کی نوبت آتی ہے۔ اس جزو کا نام ”منشعب“ ہے۔ اب اُسے ایسے قواعد بتائے جاتے ہیں، جن سے صیغہ کے تعلیلی تغیر پر فی الجملہ بصیرت حاصل ہو۔ {} اس حصہ کی تعبیر ”پنج گنج“ کے ساتھ اس لیے کی گئی کہ عام طور پر مدارس میں یہی کتاب داخل نصاب ہے۔

تعلیل کی بحث تیسرا قدم علم صرف کی تعلیم کا ہے۔ جس کتاب میں اس کی بحث ہوگی، اُس کتاب میں مخارج حروف ازہر کرانے پر اُستاد محض اکتفا نہ کرے گا، بلکہ اس نکتہ علمیہ کو جو ترتیب حروف میں مضمر ہے، طالب علم کو اس سے بھی آشنا بنائے گا، تاکہ وہ ضبط معانی کے ساتھ اُس

تناسب کو بھی سمجھتا جائے، جو لفظ موضوع کو اپنے معنی کے ساتھ ہے، لیکن اگر تعلیم تجارتی اصول پر ہو رہی ہے (جیسا کہ ایک عرصہ سے معمول و مروج ہے)، تو پھر بعد فراغ بھی علوم عربیہ کے معارف و حقائق سے اجنبیت و بے گانگی ہی رہتی ہے، جس کا ایک واضح ثبوت اُن مضامین سے ملتا ہے، جن میں محاسن و فضائل زبانِ عربی کا اظہار انہیں چند مثالوں سے کیا جاتا ہے، جن کا ذکر ابھی ابھی گزرا: یعنی صدر، صدر صدر، خضم، فقط، شد اور جر۔ انہیں اصلاً اس کی خبر نہیں کہ لفظ کا پہلا حرف معنی کی کس صفت سے مشعر ہے اور لفظ کا حرفِ آخر معنی کی کس صفت کا اظہار کر رہا ہے۔

اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ بعض اشارات کی تصریح کر دی جائے، تاکہ محنت سے پڑھنے اور پڑھانے والوں کو اصل حقیقت کا سراغ مل جائے اور اُن میں عالمانہ تلاش کا ایک ایسا ذوق صادق پیدا ہو جائے، جس سے بعض ایسے علمی خزائن کے ابواب بھی اُن پر کھل جائیں، جن کا نوکِ قلم سے کھولنا اور ان گراں بہا مخزومات کا صفحاتِ قرطاس پر بکھیر دینا جوہر شناس نگاہ میں تباعی و مبادی کا مرادف ہے۔

t t t

ترکیب حروف

ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر:

اس بحث کے بعد اب ایک قدم آگے بڑھا کر الفاظ عربیہ کی اس خصوصیت کا مطالعہ کرنا ہے کہ دو حروف کی باہمی آمیزش کیوں کر لفظ کے معنی کو قریب و قرین کرتی ہے۔

لفظ کا پہلا حرف معنی کے عوارض پر کیوں کر دلالت کرتا ہے؟ اس کے لیے اس حرف کے کل صفات کا محفوظ رکھنا ضروری ہے، لیکن جب کسی کلمہ کے دو حروف کو باہم ملا کر یہ دیکھنا چاہیں کہ اس شکل مرکب نے معنی کے کس پہلو کو روشن کیا، تو وہاں حروف کی انفرادی صفات کا لحاظ نہ ہوگا، بلکہ ان دونوں کی آمیزش سے اب جو ایک مزاج ترکیبی پیدا ہوا ہے، اُسے دریافت کر کے معنی کے ساتھ اس کو تطبیق دیں گے۔

عربی الفاظ کے اس کیمیائی تغیر کو علم الکیمیاء سے آشنا دماغ بہت خوبی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ اس لیے کہ اُسے اپنے معامل میں ہر روز اس کا تجربہ ہوتا رہتا ہے کہ کن صفات کی دو چیزیں باہم مل کر ایک تیسری چیز پیدا کریں گی، لیکن پھر بھی اس تغیر کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے لیے اگر ایک مشاہدہ پیش نظر رکھا جائے، تو مسئلہ بہت ہی واضح ہو جاتا ہے، مثلاً زرد اور نیلے رنگ کو اگر پانی میں حل کیا جائے، تو ان دونوں کی آمیزش سے ایک تیسرا رنگ سبز پیدا ہو جائے گا۔ اب امتزاج کے بعد نیلے اور پیلے کی تلاش عبث ہوگی۔ ترکیب نے ان دونوں کے انفرادی رنگ کو فنا کر کے ایک تیسرے رنگ کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ یہی حال کلمات عربیہ کی دلالت حروف کا ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ لفظ کا صرف پہلا حرف لیا جائے، تو اُس حرف کے صفات کی {} مناسبت معنی میں تلاش کریں گے، لیکن جب کلمہ کا پہلا اور دوسرا دونوں حروف کا مجموعہ مرکب لیا جائے، تو پھر صفات کا علیحدہ علیحدہ لحاظ نہ کیا جائے گا، بلکہ ان دونوں کے مجموعہ صفات سے مل کر جو ایک نئی صفت اس مرکب کی ترکیب سے پیدا ہوتی ہے، اُس کا لحاظ کیا جائے گا، مثلاً حرف جیم جس کے صفات حسب ذیل ہیں: مجہورہ، شدیدہ، مستقلہ، مفتتحہ، مصممہ، ثقلیہ۔ دوسرا حرف میم ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: متوسطہ، مستقلہ، مفتتحہ، مذلقہ، مجہورہ۔

دونوں حروف کے صفات مذکورہ میں سے تین تو ایسی صفتیں ہیں، جو دونوں میں مشترک ہیں،
بقیہ صفات اپنے اپنے حروف سے مخصوص ہیں۔ اب جب کہ ان صفات مشترکہ و مخصوصہ کا باہم
امتزاج ہوا، تو کسر و انکسار، فعل و انفعال سے انفرادی اوصاف دونوں کے فنا ہو گئے اور ایک نئی
صفت اس امتزاج سے پیدا ہو گئی اور اس نئی صفت کا لحاظ رکھ کر یہ کہا جائے گا کہ جس کلمہ میں حرف
جیم و میم یک جا پائے جائیں، تو وہاں فراہمی اور اجتماع کے معنی پائے جائیں گے، مثلاً **جمع، جمعة،**
جماعة یہ الفاظ روزمرہ کی گفتگو میں آتے ہیں۔ ان میں فراہمی اور اجتماع کا مفہوم جو پایا جا رہا
ہے، وہ محتاج تشریح نہیں، لیکن ان کے علاوہ چند اور الفاظ ملاحظہ ہوں:

لفظ	معنی	لفظ	معنی
جَمَّ	بہت	جمہورۃ	تودہ ریگ
جمعا	یک جا کیا ہوا پتھر	جملة	درخت خرما کا تنہ
جمار	گروہ	جملا	زمین بلند
جمع	پوری قوت سے تیز دوڑنا {}	جمشورۃ	تودہ خاک
جَمَّ	گروہ شیطین		
جمال	جسم کامل۔ خوبصورتی کا وہ مرتبہ کمال جو حسن کے جملہ شرائط کو فراہم کیے ہوئے ہو۔ اس لیے اللہ جمیل کہنا صحیح ہے اور اللہ حسین کہنا صحیح نہیں ہے۔		
جمل	اُونٹ عرب کی جملہ ضروریات معیشت کا فراہم کرنے والا ہے؛ دودھ اُس کا اُن کی غذا ہے، اُون سے اُس کے کپڑا بناتے ہیں، بیگنی اُس کی ایندھن میں کام آتی ہے، کھال سے خیمہ تیار ہوتا ہے، جو عرب بادیہ نشیں کا گھر ہے، خود اُونٹ اُن کی سواری ہے۔ اگرچہ بطور قاعدہ کلیہ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ کسر و انکسار کے بعد ایک مزاج کیوں کر پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس کا علم اُس ملکہِ راسخہ پر موقوف ہے، جو حفظ و احتضار صفاتِ حروف اور تطبیق معنی سے پیدا ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی طالب علم اس شعبہ خاص میں بصیرت پیدا کرنا چاہتا ہو، تو اُسے چاہیے کہ اِمعانِ نظر کے ساتھ لغاتِ عربیہ کا اس طرح مطالعہ کرے کہ دونوں حروف کو لے کر اُن کے سارے اسما و افعال کے معانی جن میں وہ حرف پائے جاتے ہوں، قد مشترک کی تلاش فکر صحیح کے ساتھ کرے، رفتہ رفتہ ادراکِ معنی کا ملکہ پیدا ہو جائے گا۔ اس نظر سے کہ مشق و		

تلاش میں طالب علم کو سہولت ہو، اس جگہ چند اور مثالیں لکھ دی جاتی ہیں:

ہمزہ و با:

جب کسی کلمہ میں حروفِ مذکورہ بالا جمع ہوں گے، تو اُس کے معنی میں دُوری یا جدائی یا تنافر و توحش کا مفہوم ہوگا، مثلاً {}

لَبَّ	روانگی کا قصد کیا	لَبَّتْ	دن ایسا گرم ہوا کہ کاروبار چھٹ گیا
لَبَدَ	وحشت کھائی، بھاگا	لَبِرَ	زکھجور کا شکوفہ مادہ کھجور پر ڈالا
لَبَزَ	ہرن نے جست کی	لَبَسَ	ڈر لیا
لَبَقَ	غلام آقا سے بھاگا	لَبَّ عَنْ الشَّيْءِ	چیز سے دور ہوا
لَبَّى	انکار کیا یا ناپسند کیا		

ہمزہ اور زائے معجمہ:

اگر جمع ہوں، تو معنی تنگی اور بے دلی کے پیدا ہوں گے، مثلاً:

آزَعَ	بد دل ہوا	آزَبَ	مردِ بخیل و لئیم
آزَجَ	سستی کی	آزَجَ	ترش رو ہوا
آزَلَّ الْمَجْلِسَ	جگہ آدمیوں پر تنگ ہوئی	آزَقَ صدره	اس کا سینہ تنگ ہوا
آزَلَّ	تنگ حال و مفلس ہوا	آزَمَ	سخت قحط ہو یا سخت افلاس آیا {}

با و حا:

با و حا کے اجتماع میں تفتیش کے معنی ہوں گے۔

بَدَتْ	خالص	بَدَثَ	کھودنا
بَدَجَ	بھاری آواز نکالنا	بَدَرَ	پھاڑنا

با اور دالِ مہملہ:

ان دونوں حرفوں کا اجتماع ابتدا یا ظہور کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

بَدَأَ	آغاز	بَدَّعَ بالسَّيْرِ	بھید ظاہر کر دیا
بَدَّ	ایک کو دوسرے سے جدا کیا	بَدَرَ	ظاہر کر دیا

بدع	نئی یا انوکھی چیز	بدل	درد کا پیدا ہونا
بدن	ظاہر ہونا		

با اور ذال معجمہ:

با اور ذال کے اجتماع کا مدلول کسی شے کا نکالنا ہوگا۔

بدع	نخس کلمہ نکالنا	بدع	ہاتھ پاؤں کا پھٹنا یا عطا کرنا
بذر	بھید کا ظاہر کر دینا	بدع	آب مقطر
بذل	بخشش {}		

با اور رائے مہملہ:

ان کا اجتماع بھی معنی ظہور پر دل ہوگا۔

برء	ظاہر ہونا	برت	فن میں ماہر ہونا
برج	روشن نمایاں	برخ	افزائش و زیادتی
بروز	نمایاں ہونا	برش	داغ کا ظاہر ہونا
برص	سفیدی کا ظاہر ہونا	برض	چشمہ سے پانی رسنا

با اور زائے معجمہ:

با اور زائے کے اجتماع کا مدلول نکلتا، ظاہر کرنا ہوگا۔

بزج	فخر کرنا، اپنے فضائل کو ظاہر کرنا	بزج	ختم ریختن
بز	ظلم کے ساتھ لینا	بز	کم عمر لڑکے کا بے حجابانہ گفتگو کرنا
بزغ	روشن ہونا	بزق	روشن ہونا
بزل	اونٹ کے اگلے دانتوں کا ٹکنا {}	بزم	اگلے دانت سے کاٹنا

بالق بالحق حق کا اظہار کیا

حا اور جیم:

حرف حا اور جیم کے اجتماع کا مدلول روکنا ہوگا۔

حجب	روکنا	حجب	دست بردار ہونا
-----	-------	-----	----------------

حجر ، حجل بیڑی

حجز ،

حاوررا:

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول دشواریا امرنا کوار ہوگا۔

در گرمی درپ لڑائی

درد غضب ناک ہونا درق سوختگی

حاورفا:

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول جمع کرنا ہوگا۔

دفت جمع کرنا دفظ یاد کرنا

دفل گروہ مردماں {} دفتہ دونوں ہتھیلیوں کا پھیلانا

حاورقاف:

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول ثبوت ہوگا۔

دق موجود یا ثابت دقر زمین قابل زراعت

دقاب لڑکوں کی کمر میں جوڑور نظر بد سے بچنے کے لیے باندھا جاتا ہے

حاوروال:

ان دونوں حرفوں کے اجتماع کا مدلول شے میں اثر کرنا ہوگا۔

دلب کوشت یا پوست کا پھاڑنا دلبش زخم کا نشان جو رہ گیا ہو

دلع فریب دینا

t t t

چوتھا باب:

ایک سو فسطائیت کا اندفاع

حرف ثالث اور تقویم حقیقت:

مذکورہ بالا مثالوں سے صحیح اندازہ اس امر کا کیا جاسکتا ہے کہ علمائے لغت کی یہ تحقیق کہ کلمہ عربیہ میں جب دو حرف باہم مل کر ایک ہو جاتے ہیں، تو ان کے باہمی امتزاج سے معنی و مفہوم قریب سے قریب تر ہو جاتا ہے، ایک امر واقعی و تحقیقی ہے۔

لیکن ہنوز حقیقت مفہوم کے بے نقاب ہونے کے لیے تیسرے حرف کا انضمام نہایت ہی ضرور ہے۔ اگر چہ تیسرا حرف دو ماسبق حروف کے ساتھ مل کر ویسا انقلاب تو پیدا نہیں کرے گا، جو دوسرے حرف نے پہلے حرف کے ساتھ مل کر کیا تھا (اس لیے کہ وہاں مقابلہ برابر کا تھا، ایک ایک سے مل رہا تھا)، لیکن اب کہ دو حرف مل کر بعد کسر و انکسار اپنے اجتماع سے ایک حالت و کیفیت پر مستقل ہو چکے، تو اب ان کے اس استقلال کو صرف ایک حرف یعنی تیسرے کا انضمام باطل نہیں کر سکتا، بلکہ اس تیسرے حرف کا عمل یہ ہوگا کہ اس کیفیت مستقلہ کو ایک ہستی مستقل بنا دے گا۔

جنس و فصل کی مثال:

بالفاظ دیگر اسے ایک مثال سے یوں سمجھیے کہ جس طرح نوع حقیقی منطقی کے لیے جنس کے بعد فصل کی ضرورت ہے، اسی طرح مادہ کے لیے دو حروف کے بعد تیسرے حرف کا ہونا ضروری ہے۔ پھر جنس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ جنس بعید

پس پہلا حرف کلمہ کا بمنزلہ جنس بعید ہے۔ اس سے مفہوم کی حقیقت اُسی قدر سمجھی جائے گی، جتنا کسی جنس بعید سے ایک نوع حقیقی کی حقیقت سمجھی جاسکتی ہے، مثلاً انسان نوع ہے۔ اب اگر اس کی تعریف و تحدید میں جسم نامی کہہ دیا جائے، تو اس سے اُسی قدر سمجھا جاسکتا ہے کہ انسان ایک ایسی ہستی ہے، جس کی ذات میں بالیدگی و نمو پایا جاتا ہے۔ {}

اسی طرح جس کلمہ کا پہلا حرف تاف ہوگا، تو اُس حرف کے لحاظ سے یہ کہہ سکیں گے کہ زور یا قوت کا مفہوم اس کلمہ میں پایا جائے گا۔

حرفِ اوّل کی دلالت:

لیکن دوسرا حرف جب پہلے حرف کے ساتھ ملا، تو اس کی آمیزش نے وہی اثر پیدا کیا، جو جنسِ قریب کا تعرفِ نوع میں ہے؛ یعنی انسان کی تعریف میں جب کہ حیوان کہا جائے، جو اس کا جنسِ قریب ہے، تو اب انسان کے ایسے مشارکات جن میں حرکتِ ارادی کی قابلیت مفقود ہے، لفظِ حیوان کے کہے جانے سے خارج ہوگئی اور اُس وقت اس کے مصداق کا دائرہ باعتبار جنسِ بعید بہت ہی محدود ہو کر انسان کی حقیقت سے قریب تر ہو گیا۔

دو حرفوں کی دلالت:

اسی طرح حرفِ تاف کے ساتھ جب طا کا میل ہو، تو اس سے کاٹنے کا مفہوم سمجھا جائے گا؛ یعنی زورِ قوت کا صرف وہی موقع جو کاٹنے میں پایا جاتا ہے، دوسرے مواقع زورِ قوت کے اب خارج ہو گئے۔

لیکن ہنوز انسان کی حقیقت صرف حیوان کہنے سے بے نقاب نہیں ہوئی۔ ہاں! جب اس جنسِ قریب کے ساتھ فصل کی آمیزش کر دی جائے اور انسان کی تعریف میں حیوانِ مطلق کہا جائے، تو اب اس کی خالص حقیقت سامنے آجائے گی۔ فصولِ مختلفہ کا انضمام جنسِ قریب سے کرتے جائیں اور ہر نوع کی حقیقت واقعہ معلوم کرتے جائیں۔

ثلاثی کی دلالت:

بعینہ یہی حال تیسرے حرف کے انضمام کا ہے۔ دو حرفوں نے مل کر جو کیفیت پیدا کر دی ہے، وہ اُن تمام الفاظِ ثلاثی میں مشترک ہوگی، جن الفاظ میں اُن دونوں کا اجتماع ہے اور تیسرا حرف انہیں حقیقتِ نوعی عطا کرتا جائے گا، جیسا کہ ابھی آئندہ صفحات میں واضح ہوگا۔

اگر منطق کا یہ مسئلہ کہ **كُلٌّ مَّا لَهٗ جِنْسٌ فَلَهٗ فَصْلٌ** ہر وہ حقیقت جس کے لیے جنس ثابت کی جائے، اُس کے لیے فصل کا ہوا ضروری ہے (صحیح ہے، تو پھر میرا یہ کہنا کہ آخری حرفِ مادہ کا جب تک حروفِ سابق سے نہ ملے گا، مفہوم متعین و شخص نہ ہوگا، ایک امر مسلمہ کا اظہار ہے۔ {})

فصولِ مختلفہ سے انواعِ مختلفہ:

بیشک دو حرفوں نے حقیقتِ مفہوم کو قریب و قرین کر دیا ہے، لیکن حقیقت اپنے ظہور کے لیے

تیسرے حرف کی محتاج ہے، مثلاً لفظ حیوان؛ اس کی دلالت جنسی گھوڑا، شیر، گدھا اور انسان سب پر ہو رہی ہے، لیکن جب حیوان کے ساتھ مطلق ملا کر حیوان مطلق کہیں گے، تو اس سے انسان سمجھا جائے گا اور لفظ مفترس ملا کر حیوان مفترس کہیں گے، تو شیر اور صاہل ملا کر حیوان صاہل کہیں گے، تو گھوڑا اور ناقہ ملا کر حیوان ناقہ کہیں گے، تو گدھا سمجھا جائے گا۔

پس اگر تحقیق نوعی کے لیے فصل کا ہونا ضرور ہے، تو پھر کلمہ عربیہ کے لیے تیسرے حرف کا ہونا بھی ضرور ہے۔ جس طرح محض جنس من حیث جنس خارج میں موجود نہیں، اسی طرح محض دو حرف کسی ایسے کلمہ عربیہ کے جس کے معنی مستقل ہوں، مادہ قرار نہیں پاسکتے۔ یہاں دو حرفوں کا مرتبہ وہی ہے، جو منطق میں جنس قریب کا ہے۔

ہاں! اگر کلمہ رباعی یا خماسی ہے، تو یہاں چوتھا اور پانچواں حرف فصل کا حکم رکھے گا، بقیہ حروف اجناس بعیدہ ہوں گے اور پچھلے سے پہلا حرف جنس قریب ہوگا، مثلاً رباعی میں تیسرا اور خماسی میں چوتھا۔ اس بحث میں اس وقت اسی قدر سمجھ لینا اور یاد رکھنا کافی ہے۔ اگرچہ ایک ہی مطلب تھوڑے تغیر کے ساتھ چند بار کہا گیا ہے اور کہا جائے گا، لیکن مجبوری یہ ہے کہ ایک مستشرق کے سخت مغالطہ کا سمجھنا اس بحث پر موقوف ہے۔ لہذا بجائے اختصار تفصیل و تشریح زیادہ مفید سمجھی گئی۔

ثلاثی اور اُس کے مشتقات:

اب ایک قدم آگے بڑھائیے اور یہ دیکھیے کہ تین حرف مل کر جب ایک کلمہ بناتے ہیں، تو اس مادہ سے ایک ایسا مفہوم و معنی متعین ہو جاتا ہے، جس کا اُن سب کلمات میں پایا جانا ضرور ہے، جن کی ترکیب اُس مادہ سے ہوئی ہے۔

اختلافِ اعراب اور حروفِ زائدہ کے اضافہ سے اُس مفہوم میں بولقلموں معنی تو پیدا کرتے جائیں گے، لیکن وہ مفہومِ مشخص سارے کلمات میں ویسا ہی پایا جائے گا، جیسا کہ مادہ کا {} وجود اُن میں پایا جا رہا ہے۔ یہ ایک ایسی خصوصیت ہے، جسے ہر عربی خواں معمولی استعداد کا طالب علم بھی جانتا ہے، مثلاً

۱- اٹ ز اس مادہ سے جتنے کلمات کی ساخت ہوگی، ہر ایک میں نشان کے معنی کا ہونا ضرور ہے۔ ترکیب کے وقت اس مادہ میں کہیں اختلافِ اعراب سے معنی میں رنگ آمیزی کریں گے اور کہیں حرفِ زائدہ اول یا آخر یا وسط میں لا کر اُس معنیِ مشخص پر کچھ اضافہ

کر کے ایک جدید صورت پیدا کریں گے۔ الفاظ ذیل ملاحظہ ہوں:

نشان	نَشْر
زخم کا نشان	نَشْر
موروثی بزرگی	نَشْرَة
یہ بزرگی نشان ہے آبا و اجداد کے	نَشْر
خاندانی مفاخر	نَشْر
بزرگی و تفاخر سے	نَشْرَة
وہ گھوڑا جس کے سم کا بڑا نشان زمین پر پڑتا ہو	نَشْرَة

۲- ب ج ز اس مادہ سے جن کلمات کی ترکیب ہوگی، اُن میں زیادتی کے معنی ضرور پائے جائیں گے۔

دریا	بَدْر
مرغزار بزرگ	بَدْرَة
مرضِ سل (بیماری بڑھ کر صحت کو خطرہ میں مبتلا کر رہی ہے)	بَدْر
مسلول	بَجِير
تیز رفتار	بَحُور
بہت ہی چھوٹا	بَادِر

۳- ج ن ن جن کلمات کی ان حروف سے ترکیب ہوگی، اُن میں پوشیدگی کے ({}) معنی ضرور ہوں گے:

دیوانگی (عقل مخفی ہوگئی)	جَنُون
مردہ	جَنَن
ڈھال یا برقع (جسم کو چھپایا ظاہر ہے)	جُنَّة
بہشت (اس کی حقیقت واقعی مشاہدہ سے مستور ہے)	جَنَّت
مخلوق ضد انس (آنکھوں سے نہاں ہے)	جِن
جو بچہ پیٹ میں ہو	جَنِين

۴- س ل ف اس مادہ کو سلامتی کا مفہوم لازم ہے۔

سلام سلامتی

سَلَم	سیڑھی (بلندی سے پستی اور پستی سے بلندی تک سلامتی کے ساتھ آتے جاتے ہیں)
سِلَم	صلح و آشتی (صلح میں سلامتی ظاہر ہے)
سَلَم	قیمت پہلے دے کر زرخ محفوظ کر لیا
لِسلام	سچا فرمان بردار ہو جانا

۵- ق ط ع اس مادہ سے جتنے کلمات مرکب ہوں گے، اُن میں جدائی کا مفہوم ضرور ہوگا۔

قَطَع	جدائی	قَطَع	درخت کا ایک ٹکڑا
قَطَع	آواز بریدہ	لِقطاع و قَطَع	پچھلی شب کی تاریکی {}
قَطَع	پارہ شب	قِطْعَة	کسی چیز کا ٹکڑا
قُطْعَة	باقی بچا ہوا		

گزشتہ مباحث کا خلاصہ:

گزشتہ اوراق میں جو مباحث گزر چکے، اگر بطور اجمال اُن کا اعادہ کر لیا جائے، تو اُس بحث کے سمجھنے میں بہت آسانی ہو جائے گی، جسے اب پیش کرنا ہے۔

سب سے پہلے مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ لفظ عربی جس حرف سے شروع ہوتا ہے، اگر اُس حرف کے صفات کی طرف نظر کریں، تو لفظ کے مفہوم و معنی کا ایسا عرفان جیسا کہ جنس بعید یا عوارض ذاتیہ سے ہوتا ہے، ہو جائے گا، مثلاً حرف قاف: اس کے صفات حسب ذیل ہیں: مجبورہ، شدیدہ، مُستعلیہ، مُفتتحہ، مُصمتہ، ثقلقلہ۔ یہ ایسے صفات ہیں کہ جو حرف ان اوصاف سے متصف ہوگا، اُس کا شمار قوی ترین حروف میں کیا جائے گا۔ اب حرف کی صفت شدت و قوت سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ جس کلمہ کا آغاز اس قوی ترین حروف سے ہوگا، اُس کے معنی و مفہوم میں شدت یا زور کی حقیقت ضرور پائی جائے گی، مثلاً:

حرف قاف کی دلالت:

قَتُوبٌ (بہت پانی پینے والا آدمی)، لِنَاءٌ قَتُوبٌ (جس ظرف میں بہت پانی آئے)، قَبْتُ (بادشاہ یا سردار قوم)، قُبْتُ (گنبد)، قَتَلْتُ (مار ڈالنا)، قَتَلْتُ (خیار و راز)، قَدَبْتُ (بڑی عمر کا آدمی)، قَطَطْتُ (خشک سال یا سخت ضرب)، قَذَرْتُ (سوکھی چیز کو سوکھی چیز پر پگھلانا)، قَدَّ (شے کو طول میں کاٹنا)، قَلَعْتُ (بڑا پیالہ)، قَذَّ (پتھر یا ڈھیلا پھینکنا)، قَرَعْتُ (کھٹکھٹانا)، قَزَّ (گناہوں

سے یا آلودگی سے دُور ہونا)، قَرّ (کودنا)، قَسّ (یہودیوں کا پیشوا)، قَشّ (بڑا ڈول)، قَشّ
القوم (لاغر و کمزور قوم قوی و فربہ ہوگئی)، قَصَاب (دیوار کا پشتہ)، قُصْب (ایسا بڑا
 درخت جس کی شاخیں خوب پھیلی ہوئی ہوں)، قَطّ (عرض میں سے کاٹنا)، قُصْب (بہت بڑا
 گڈھا)، قَفّ (بارش سے گھاس اور سبزی تباہ ہوگئی)، قَفَق (ایسی آواز جس سے بچوں کو ڈرایا روکا
 جائے)، قَلْب (عقل و دانش یا ہر چیز بے آمیزش اور خالص)۔ محاورہ ہے: عَرَبِيّ قَلْبًا اَي
 ذَالِصًا (۱)۔ قَلْع (اکھاڑنا)، قَعَد (گردن کا لانا اور چوڑا ہونا)، رَجُلٌ قَعْدًا مضبوط جوڑ بند
 والا آدمی)، قُنْب (شیر کا چنگل یا کمان کا چلہ یا بڑا اباد بان)، قُوب (زمین کھودنا)، قَهْر (غلبہ)،
 قَبِل (گرفتاری)۔

اب جب کہ تاف کے ساتھ حرف ط کا انضمام ہوا، جس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، شدیدہ،
 مستعلیہ، مطبقہ، مصمتہ، تفلقلہ؛ تو گویا اُس معنی کی جس کی طرف تاف کی رہنمائی ہو رہی ہے،
 حقیقت اور بھی زیادہ نمایاں ہوگئی۔ اس لیے کہ حرف ط قوی ترین حروف میں سے قوی تر ہے۔
 اطباق کی صفت جسے استعلا لازم ہے، اس صفت نے ط کو تاف سے زیادہ قوی کر دیا ہے۔

مجموعہ قاف و ط کی دلالت:

اب ان دونوں حروف کے مجموعہ اوصاف نے مل کر انتہائی قوت کا اظہار کر دیا۔ اس لیے یہ
 کہا گیا کہ تاف و ط جس کلمہ میں جمع ہوں گے، اُس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور پایا جائے گا۔

قاف و ط کے ساتھ تیسرا حرف:

کاٹنے کے مفہوم پر دلالت قوی الصفات حروف کے اجتماع سے سمجھی گئی، لیکن ہنوز کاٹنے کی
 نوعیت و صورت متعین نہیں ہوئی ہے۔ اس کے لیے تیسرے حرف کے انضمام کی حاجت ہے۔
 زبان عربی (جس کے الفاظ کا ذخیرہ محاسن و فضائل سے آراستہ ہے) تیسرے حرف کی آمیزش
 سے ہر نوع کے لیے ایک علیحدہ لفظ وضع کرتی ہے، مثلاً:

قطع شے میں سے ایک ٹکڑا کاٹ لینا قَطَب کاٹ کر جمع کرنا

قَطَف خراش قَطَم دانت سے کاٹنا

قَطَّ عرض میں سے کاٹنا قَطَلَ جڑ سے کاٹ دینا

مذکورہ بالا الفاظ اگر دقیق عالمانہ نگاہ سے دیکھے جائیں، تو ترکیب کی عجیب نفاست نظر آئے

گی، مثلاً تاف اور طا کے اجتماع سے قوت و شدت کا مفہوم سمجھا گیا اور اُس سے کاٹنے کے معنی کا تعین ہوا۔

قطف کی اپنے معنی پر دلالت:

لیکن جب اس کے ساتھ تیسرا حرف نالما، تو اس کی صفات تاف و طا کی صفات کے مغائر و ضد پائے گئے۔ فا کے صفات یہ ہیں: مہوسہ، رخوہ، مستقلہ، منفقہ، مذلقہ۔ دیکھیے مہوسہ ضد مجبورہ، رخوہ ضد شدیدہ، مستقلہ ضد مستعلیہ اور مذلقہ {} ضد مصمتہ ہے۔ اب اس کی آمیزش موجب کسر و انکسار ہوگی۔ ہر ضد اپنے مقابل کی قوت کو توڑنا چاہے گا۔ یہ عمل دوسرے حرف کا پہلے حرف کے ساتھ نہ ہوا تھا، نہ ہو سکتا تھا۔ اس لیے کہ دونوں کے صفات ایک ہی تھے، بلکہ وہاں متحد الاوصاف کی آمیزش نے قوت سابقہ کو دو چند کر دیا تھا، لیکن تیسرا حرف جب کہ صفات ضد ادا کا حامل ہے، تو پھر اس کی آمیزش اُس غلبہ قوت کو توڑ کر رہے گی۔ لہذا **قطف** کی ترکیب نے یہ بتایا کہ کاٹنے کا اثر خراش تک پہنچ کر ختم ہو گیا۔

قطب کی دلالت:

قطب اس کا تیسرا حرف با حسب ذیل صفات سے متصف ہے: مجبورہ، شدیدہ، مستقلہ، منفقہ، مذلقہ، تلفلہ۔ یہاں صرف دو صفتیں مغائر پائی گئیں: ایک مستقلہ ضد مستعلیہ، دوسری مذلقہ ضد مصمتہ؛ لیکن جہر اور شدت کی صفت میں ایک درجہ اور زیادتی ہوگئی۔ اس لیے کاٹنے کے معنی میں کوئی کمی واقع نہ ہو سکی، لیکن حرف با شفتی ہے۔ اس کے تلفظ میں دونوں لب باہم مل جاتے ہیں۔ اس مناسبت سے کاٹ کر جمع کرنا **قطب** کے معنی قرار پائے۔

قطع کی دلالت:

قطع میں عین تیسرا حرف ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: مجبورہ، متوسطہ، مستقلہ، منفقہ، مصمتہ۔ بصری ایک صفت مستقلہ ضد مستعلیہ ہے، باقی وہی صفات ہیں، جو حرف تاف کے ہیں۔ ہاں! وہ شدیدہ ہے اور عین متوسطہ؛ یعنی اُس میں نہ شدیدہ جیسی سختی ہے، نہ رخوہ جیسی نرمی۔ اس کی آمیزش نے کاٹنے کے مفہوم کو تو قائم رکھا، لیکن لکڑا کاٹنے پر اکتفا کیا گیا۔

قَطَم کی دلالت:

قَطَم کا تیسرا حرف میم ہے۔ اس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستقلہ، مفتحة، مذلقہ۔ یہاں دو صفتیں مغائر تاف ہیں: مستقلہ مستعلیہ کا غیر ہے اور مذلقہ مصمۃ کا غیر ہے۔ اس کلمہ میں بھی ایک خفیف کسروا انکسار کا عمل ہوگا۔ متوسطہ شدیدہ کے غلبہ شدت کو توڑے گا اور مذلقہ مصمۃ کے صمت میں فرق پیدا کر کے کچھ کنارے تک پہنچائے گا۔ اسی کے ساتھ میم بھی مثل با کے شفقی ہے۔ اس لیے دانت سے کاٹنا یا دانت کے کناروں سے کسی چیز کا پکڑنا اُس کے {} معنی ہوئے۔

قَطَل کی دلالت:

قَطَل: تیسرا حرف اس کا لام ہے، جس کے صفات یہ ہیں: مجہورہ، متوسطہ، مستقلہ، مفتحة، مذلقہ، مخرفہ۔ پانچ صفات تو وہی ہیں، جو میم میں پائے جاتے ہیں، لیکن اس کی چھٹی صفت انحراف بیخ و بن سے کاٹنا چاہتی ہے، تاکہ انحراف کا عمل نمایاں ہو۔ اس لیے قَطَل کے معنی جڑ سے کاٹنا قرار پائے۔

انہیں مثالوں میں اگر تعمق نگاہ سے نظر کریں، تو زبانِ عربی کی باقاعدگی اور لطافت و نفاست بھی سمجھ میں آجائے گی اور تیسرا حرف بمنزلہ فصل کے قائم مقام ہو کر اُس دو حرفی مفہوم کو جو بمنزلہ جنس کے تھا، کیوں کر حقیقت نوعیہ کی منزل تک پہنچاتا ہے، ظاہر ہو جائے گا۔ اسی کے ساتھ صفاتِ حروف میں کسروا انکسار کے دریافت کا قاعدہ بھی زیادہ واضح ہو جائے گا۔

لفظ قَطَل کے متعلق کچھ لکھنے کی حاجت نہیں۔ اس لیے کہ تیسرا وہی ہے، جو دوسرا حرف ہے، نیز اس کا ذکر صفحاتِ ماقبل میں گزر بھی چکا ہے۔

تیسرا حرف ہرگز زائد نہیں:

اس تفصیل سے حروفِ مادہ کے یکے بعد دیگرے ترکیبی فائدہ کو بیان کرنے سے دو مسئلوں کا ذہن نشین کرنا مقصود ہے:

اولاً یہ کہ صفحاتِ ماقبل میں محاسنِ زبانِ عربی کے متعلق جو چند مثالیں اصول و ضوابط کے تحت میں بیان کی گئی ہیں، اُن کی کثیر مثالوں سے تائید ہو جائے، تاکہ شاذ و نادر یا اتفاقاً کہہ کر

شک کی گنجائش باقی نہ رہے۔

ثانیاً یہ کہ عربی زبان کے اسما و افعال کا مادہ کبھی اور کسی حال میں بھی تین حرف سے کم کا نہ ہوتا ہے، نہ سلف و خلف سے آج تک کوئی اس کا تائل ہوا۔ تیسرا حرف اصل مادہ کا جز ہے، ہرگز ہرگز حرف زائد نہیں۔

ایک پر حکمت نکتہ:

حروف مادہ کا اپنی ترکیبی شکل تک پہنچنا حکما کی ایک تحقیق سے بہت ہی مشابہ ہے۔ حکمت کی کتابوں میں طبیعیات کا مسئلہ اس سے شروع ہوتا ہے کہ ہر جسم کی ترکیب دو جوہروں سے ہے: ایک ہیولی، دوسرے صورت - {} پھر مجموعہ کو صورت نوعیہ لازم ہے اور صورت نوعیہ کے لیے صورتِ شخصہ ضروری۔ فلسفیوں کا یہ مسئلہ ہر چھوٹی سے چھوٹی کتاب سے شروع ہو کر بڑی سے بڑی کتابوں تک میں مذکور ہے۔ اس وقت میرا مقصد نہ تو مسائل طبعیہ کو بیان کرنا ہے، نہ اس کی حاجت ہے، لیکن عربی کے وہ الفاظ جو معنی مستقل رکھتے ہیں، اُن کے متعلق اگر یہ کہوں کہ ابتدا کا حرف بمنزلہ ہیولی ہے اور وسط کا حرف صورت اور آخر کا حرف بمنزلہ صورت نوعیہ اور حرکات و سکنات کا لوٹ پھیر، نیز حروف زائدہ کا اپنے اپنے موقع سے انضمام اور رد و بدل صورتِ شخصہ کے قائم مقام ہے، تو ایک نہایت ہی صحیح تعلیل ہوگی۔

علل اربعہ سے مثال:

یہ ایک ایسی حکیمانہ اور فلسفیانہ خصوصیت عربی زبان کی ہے، جو اس زبان کے کامل ترین ہونے کی ایک روشن دلیل ہے، پھر یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے کہ حکما نے علل کے چار اقسام بیان کیے ہیں: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، علت غائی۔

اگر علت مادی کے بعد علت صوری نہ پائی جائے، تو پھر نہ علت فاعلی ہوگی، نہ علت غائی، صرف مادہ ہی مادہ پایا جائے گا، مثلاً لکڑی کو اگر صورت کرسی اور میز وغیرہ کی نہ دی جائے اور مٹی کو ساغر و صراحی وغیرہ کی شکل میں نہ لایا جائے، تو پھر محض لکڑی اور مٹی ہی ہے، جس سے سامانِ معاشرت میں نہ افزونی ہوگی، نہ انسانی زندگی میں کوئی راحت میسر آئے گی، لیکن اگر لکڑی سے کرسی و میز وغیرہ بنائیں اور مٹی سے ساغر و صراحی وغیرہ تیار کریں، تو اُس وقت علت صوری علت مادی سے مل کر سامانِ راحت میں افزونی اور متمدن حیات میں رنگینی پیدا کر دے گی۔

کیا کوئی عاقل کرسی و میز وغیرہ دیکھ کر یہ کہہ سکتا ہے کہ سیکڑوں اشکال مختلفہ میں لکڑی کو لا کر ضروریات زندگی میں سہولت و راحت پیدا کرنا ہرگز کوئی قابل ستائش امر نہیں، اس لیے کہ کونا کون صورتوں تک پہنچ کر بھی لکڑی لکڑی ہی رہی۔ (۱)

کیا اُس کہنے والے کے نزدیک شے مفید اور قابل ستائش اُسی وقت ہوگی، جب کہ اُس کی قلب ماہیت ہو جائے؟ کیا مادہ کا مختلف صور میں جلوہ آرا ہو کر مختلف غایات کا انجام دینا کوئی قابل اتفات و ستائش نہیں، اس لیے کہ مادہ موجود ہے؟ اگر کسی کا یہ مسلک ہو، تو مجھے اُس سے مخاطبت و مکالمت کی حاجت نہیں۔ اُس کا دعویٰ خود اُس کے حواس کی خیرگی اور عقل کے تیرگی پر روشن دلیل ہے۔

حروفِ اصلیہ علتِ مادی سے مشابہ ہیں:

ہاں! ایسے نکتہ شناس جن کا شعار ہر شے کو حکیمانہ نگاہ سے مطالعہ کرنا ہے، جن کا ذہن صافی یورپ اور علم بردارانِ یورپ کی غلامی سے آزاد ہے، انہیں بتانا ہے کہ عربی میں لفظ مستقل المعنی کا مادہ جو حروفِ مفردہ کی صورت میں کہا جاتا یا لکھا جاتا ہے، اُس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مادہ کے حروفِ اصلیہ اگرچہ مجتمع ہو گئے ہیں، لیکن بکھرے ہوئے یوں ہیں کہ ان کا مرتبہ علتِ مادی سے زیادہ نہیں۔

ہاں! انہیں صور مختلفہ سے مصور کرتے جائیے اور کونا کون معانی کے غایات تک رسائی پاتے جائیے، مثلاً ”ض ر ب“ تک یہ حروفِ مادہ ہیں، انہیں کسی ترکیبی شکل کے ساتھ تلفظ نہیں کر سکتے، نہ ض ر ب کہہ سکتے ہیں، نہ ض ر ب پ، نہ مصدر ہے اور دوسرا ماضی، مگر مادہ نہ مصدر ہے، نہ ماضی، بلکہ دونوں کا حرفِ اصلی ہے، مثلاً لکڑی جب تک لکڑی ہے، نہ اُسے کرسی کہہ سکتے ہیں، نہ میز؛ وہ محض لکڑی ہے اور لکڑی ہی کہی جائے گی۔ ہاں! جب کسی صورت میں لکڑی کو لائیں گے، تو پھر اُس وقت لکڑی کہنا صحیح نہ ہوگا، بلکہ اب اُس کا نام وہ ہے، جس کی صورت ہے۔

جرجی زیدان کی مغالطہ آمیز تقریر:

اس مقدمہ کے بعد اُس تحقیق کو دیکھیے، جسے مایہ ناز مستشرقین جرجی زیدان انتہائی ماز و تختہ سے اپنی اُس کتاب میں لکھتا ہے، جس کا نام ”فلسفۃ اللغة العربیة“ خلاصہ اُس کی تحقیق کا یہ ہے کہ جس طرح (۱) ہندوستان میں اُردو زبان مختلف زبانوں سے مل کر اب ایک زبان کا مرتبہ

حاصل کرتی جاتی ہے، یہی حال عربی زبان کا ہے۔ اس ادعائے محض کو واقعہ اور حقیقت کا رنگ دینے کے لیے محض اطمینان اور وثوق کے لہجے میں کہہ دینے کو ہی وہ کافی سمجھتا ہے۔ اپنے کے نزدیک اس کا پایہ تحقیق اتنا بلند ہے کہ ویل وسند سے اُس کا قول بے نیاز و مستغنی ہے۔ اس لیے کہیں یہ کہہ دیا کہ مثل دیگر السنہ عربی الفاظ کی بنیاد بھی حکایت صوتی کے اصول پر ہے، کہیں یہ لکھ دیا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے عربی میں لیا گیا، کہیں یہ فرما دیا کہ عربی میں ماؤہ صرف دو ہی حرف کا ہوتا ہے، کہیں یہ بتایا کہ تیسرا حرف جو زائد ہوتا ہے، اُس کا مقام متعین نہیں، کبھی اول کا حرف زائد ہوتا ہے، کبھی وسط کا اور کبھی آخر کا؛ اس طرح کی متفرق باتیں کہہ کر ایک جگہ لفظ قطع سے جتنے محاورات ہیں، انہیں لکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چاہتا ہے کہ عربی زبان میں الفاظ کی بہت سی کمی ہے۔ محققانہ نگاہ اس کا سراغ دیتی ہے کہ عربوں نے ایک لفظ کہیں سے پالیا اور اُس کے معنی بھی سیکھ لیے، پھر اُسی ایک لفظ کو اُن مل بے جوڑ طریقے سے الٹ پلٹ کرتے چلے گئے، تا آن کہ سطحی نگاہوں میں الفاظ کی کثرت عربی زبان میں نظر آنے لگی۔ لفظ قطع سے محاورات کی کثرت زبان کی وسعت و فصاحت کا دھوکا نہ دے۔ یہ ساری کثرت سمٹ کر ایک لفظ قَط کی وحدت میں سما جاتی ہے، جو بابلیہ یا اشوریہ زبان کا عطایا عاریتہ ہے۔

زیدان اپنے کو علم الاسنہ اور فلسفہ السنہ میں ڈاکٹر نوڈیک کا شاگرد ظاہر کرتا ہے اور اسی نسبت سے اپنی تحقیق کے سلسلہ کو یورپ کے سلسلہ تحقیق کی ایک کڑی ثابت کرتا ہے۔ چنانچہ اس وقت کے مستشرقین بلا استثناء سب کے سب عربی زبان کے متعلق جو کچھ لکھ رہے ہیں، اُن کا ماخذ جرجی زیدان کی تصانیف ہیں یا ڈاکٹر نوڈیک کے قول۔ مجھے اس موقع پر نہ اُستاد کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت تھی، نہ شاگرد کی طرف، لیکن مصیبت یہ آپڑی کہ اہل مشرق میں سے ایسے اشخاص جن کے دماغ ماؤف تھے اور اُن کا سرمایہ ناز و افتخار محض {} یورپ کی خفائی اور اہل مغرب کی غلامی تھی، اُن کے منہ سے بھی وہی ہفوات صدائے بازگشت ہو کر نکلنے لگے۔ اس لیے ضرورت سمجھی گئی کہ جرجی زیدان کی فلسفیت کی سوفسطائیت اچھی طرح ظاہر کر دی جائے۔

لیکن اس سے قبل کہ اُس کی تحقیق کی بوائے ظاہر کی جائے، چند مقامات کی بجنم عبارت نقل کر دینا ضروری سمجھتا ہوں:

۱ - لقطع و بو متخلف عن (قط) حکایة صوت القطع و علم فی سائر

اللغات العالم ففي اللاتينية (Coe) و في الانكليزية (cl) و في
الفرنسوية (Casser) و نحو ذلك في سائر اللغات الاربعة و في الصينية
(كت) و بالمصرية القديمة (خت) و في العربية (قط) لو قص لو قطع و
من هذا القبيل اكثر الامثال المتخلطة عن حكاية الاصوات الطبيعية .

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ قطع ایک بگڑی ہوئی صورت لفظ قط کی ہے، جو کٹنے کے آواز کی نقل
ہے اور یہ نقل دنیا بھر کی زبانوں میں عام ہے۔ لاطینیہ میں (کوئڈو) اور انگریزی میں (کٹ)
اور فرانسیسی میں (کٹر) اور چینی میں (کت) اور مصری قدیم میں (خت) اور عربی میں (قط) یا
قصا قطع ہے اور اس طرح کے بہت سے افعال ہیں، جو صوت طبعی کی حکایت کی بگڑی ہوئی
صورتیں ہیں۔

مقصد اس سے یہ ہے کہ سارے عالم کی زبانیں حکایت صوتی کے اصول پر مبنی ہیں اور اس
کلیہ سے عربی بھی مستثنا نہیں۔ یہ تحقیق صحیح یوں ہے کہ ان سارے لفظوں میں مشابہت و مشاکلت
موجود ہے۔

۲- يرى الباحث في دلالة الفاظ العربية المدعونة مجرته ان للمصنى الواحد

الفاظ عديدة تتقارب لفظا و يمكن تفرقا لفظا المصنى الواحد الى

مجموعات تشترك الفاظ كل مجموع منها بدرجين بما لاصل المتضمن

المصنى لاصلى و ازياته ربما نوصته تنويدا طفيذا مثاله قط و قطب و

قطف و قطع و قطم و قطل جميعها تتضمن مصنى القطع و لاصل

المشترك بينها قط و بوبنفسه حكاية صوت القطع كما لا يخفى .

خلاصہ یہ ہے کہ عربی کے ایسے الفاظ جنہیں مجرد کہا جاتا ہے؛ یعنی کوئی حرف زائد اُن میں
تسلیم نہیں کیا جاتا، تحقیق سے اُن کی حقیقت بھی یہی ثابت ہوتی ہے کہ وہ مجرد نہیں، بلکہ مزید ہیں۔
واقعہ یہ ہے کہ ایک معنی کے لیے چند الفاظ اگرچہ عربی میں وضع کر لیے گئے ہیں، لیکن اُس سارے
مجموعہ الفاظ میں ایک لفظ مشترک ہے اور وہی لفظ اصلی ہے اور اصلی معنی کو شامل بھی ہے اور وہ لفظ
دو حرفی ہے۔ کبھی کبھی تیسرا حرف ایک ناقص نوع کا فائدہ دیتا ہے۔ اُس کی مثال یہ ہے: قط،
قطب، قطف، قطع، قطم اور قطل۔ ان سب الفاظ میں ایک لفظ قط دو حرفی مشترک ہے اور

وہی اصل ہے اور یہ لفظ **قط** کٹنے کے آواز کی فی نفسہ حکایت اور نقل ہے۔

مقصد اس سے یہ ہے کہ عربی میں مادہ صرف دو ہی حرف ہوتا ہے۔ تیسرا حرف زائد ہے۔
ہاں! کبھی کبھی ناقص نوع بنانے کا اُس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

۳- **مذری فی ما تقلم من الامثال ان الدروف المزیذ واقع فی اذر الکلمة و
بذا هو لاغلب لا انه قد یکون فی الوسط ای بین الدرفین الاصلیین
کشلق من شق و فرق من حق و قد یکون فی اول الکلمة نحو رقت من
قت و اهب من بب و رفض من مض** (۲)

خلاصہ یہ ہے کہ اگلی مثالوں میں اگرچہ حرف زائد آخر کلمہ میں واقع ہوا ہے اور اکثر اُس کی
جگہ آخری میں ہوتی ہے، لیکن کبھی دونوں اصلی حرفوں کے بیچ میں بھی حرف زائد آجاتا ہے، جیسا
کہ **شلق شق** اور **فرق فرق** سے بنا ہے۔ پہلے میں لام اور دوسرے میں رازائد ہے اور کبھی اول
کلمہ {} میں بھی حرف زائد آجاتا ہے، جیسا کہ **رقت** اور **اہب** سے اور **رفض** **مض**
سے بنا ہے۔ پہلے اور تیسرے میں را، دوسرے میں لام حرف زائد ہے۔
مقصد اس کا یہ ہے کہ ثلاثی مجرد کو ثلاثی مجرد کہنا غلط ہے، حقیقت میں وہ ثنائی مزید ہے۔
حرف زائد اول، وسط اور آخر ہر مقام پر آسکتا ہے۔ ضابطہ کے طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حرف
اصلی کو زائد سے کیوں کر تمیز کریں گے۔

۴- **و من غریب الابدال ان تکون (ید) و (قط) او احدی اخواتها من اصل
وادی و لا ننکر ما فی ذالک من تولی الاستضراب و لکن اللیل یقرب
البصید فان القرب بینہما فی المصنی واضح لان لید ہی مصدر القطع و
اول لستماع الانسان حکلیة صوت القطع لما کان بولسطتها فلا غر و اذ
لستمعل ذالک الصوت للدلالة علیہا و نسبة لید للقطع مصنی کنسبة قاطع
لی قطع و لا یخفی ما بذالک من المشابہة و اما فی اللفظ فلاننا بولستقراء
اصل کلمة ید فی اللغات السامیة اخوات العربیة تری لہا قریبة جدا من
قط فلانہا فی الاشوریة (غت) و فی البابلیة (کت) و ہی حکلیة صوت
القطع بصینہ (۴)**

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ **ید** معنی ہاتھ اور **قط**، **قطع**، **قطب** وغیرہ سب ایک ہی جڑ سے پھوٹ نکلے ہیں۔ یہ ابدال یعنی الٹ پھیر خواہ کتنا ہی انوکھا کیوں نہ معلوم ہو، لیکن دلیل اسے قریب و قرین کرتی ہے۔ اس ابدال میں مناسبت لفظی بھی ہے اور مناسبت معنوی بھی۔ غور کرو! کانٹے کا واسطہ ہاتھ ہے، تو **قط** اور **ید** میں وہی نسبت ہوئی، جو **قطع** اور **قطب** میں ہے، پھر یہ بھی ہے کہ انسان کے کان نے جو کانٹے کی آواز اول اول سنی، تو بواسطہ ہاتھ کے ہی سنی ہے۔ پھر اگر آواز کو واسطہ آواز کے لیے استعمال کر لیا، تو اس میں مضائقہ کیا ہے۔ یہ تو مناسبت معنوی ہوئی۔ {}
 رہی مناسبت لفظی اُس کا پتہ جستجو سے یوں ملتا ہے کہ اشوریہ میں ہاتھ کو (غت) اور بابلیہ میں (کت) کہتے ہیں اور یہ دونوں لفظ بعینہ آواز **قطب** کی حکایت ہیں۔ اشوریہ اور بابلیہ سامی زبانیں ہیں۔ عربی بھی سامی ہے۔ اس نے بھی تاف یا سے اور طادال سے بدل کر **قطب** بنا لیا۔ ضرورت ہے کہ چند مختصر عبارتیں اور نقل کردوں:

۵- و یجانس قط قص و یجانس قص قص و یجانس قص قص و یجانس قص قص و یجانس قص قص

قص لیضاً جذ و یجانس جذ جذ جمیعہا من باب القطع و کلہا ترد

بالاستقرار الی اصل واد بوحکیۃ صوت^(۵)

(خلاصہ) **قط** کا مجانس **قص** ہے اور **قص** کا مجانس **قص**، **کس** **جذ** ہے۔ **جذ** کا مجانس

جذ ہے اور سب کے معنی کاٹنا ہیں۔ پھر یہ سارے کلمات ایک ہی اصل کی طرف پلٹتے ہیں اور وہ حکایت صوت ہے۔

۶- فان خص تفید مصنی للأفراد بالشی ہترئ مصنی القطع فیہا مجازیا مکانہ

یقول خصہ بالشی ای قطعہ عن^(۶) شول

(خلاصہ) لفظ **خص** میں کانٹے کے معنی مجازی ہیں۔ کہا جاتا ہے: کسی شے کے ساتھ اُسے

خاص کیا۔ اس کا یہی مطلب ہے کہ ماسوا سے اُسے قطع کر دیا۔

۷- بذہ تنوعات فرع واد من تفرعات (قط) فقص علیہ ما بقی منہا و

لجمع ترانہا تفوق لالاف^(۷) عدا

کامل تین صفحہ میں وہ محاورات و مصطلحات لکھے ہیں، جو لفظ **قطع** کے ساتھ حروف، اسما اور

انعال وغیرہ ملانے سے بنتے ہیں۔ اس کے بعد بطور نتیجہ یہ کہا ہے کہ یہ ساری قسمیں صرف ایک

لفظ قط کی شاخوں میں سے ایک شاخ ہیں اور اگر سب شاخوں کے مصطلحات و محاورات کو لیا جائے، تو {} ہزاروں سے بھی شمار بڑھ جائے گا۔

مقصد ان ساری عبارتوں کا عربی زبان کی بے مائیگی کو ثابت کرنا ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ثابت کرنا ہے کہ عربوں کے دو چار الفاظ جنہیں اصل کہا جاسکتا ہے، وہ بھی اُن کی اپنی ملکیت نہیں۔
مغالطہ پر پہلا اعتراض:

ایسے فاضل زباں وال کے سامنے بجز اعترافِ عجز اور چارہ کاری کیا ہے! کیوں کہ یہاں بحث فلسفہ سے ہے، لغت و اشتقاق اور ان کے اصول سے کوئی واسطہ نہیں!! لیکن ادب کے ساتھ یہ گزارش ہے کہ عربوں کی زبان میں حروفِ ہجا کی تعداد کل اٹھائیس ہے، پھر اعراب کی یہ حالت کہ ساری کائنات تین میں منحصر ہے؛ یعنی رفع، نصب اور جر۔ حرکاتِ ثلاثہ کے مقابل صرف ایک صورت یعنی ساکن ہے۔ غرض اعراب و سکون ملا کر صرف چار صورتیں ہوں گی۔ اب ظاہر ہے کہ الفاظ خواہ کروڑوں ہوں، لیکن انہیں اٹھائیس حروف کے لوٹ پھیر سے بنیں گے اور الفاظ کی شکلیں اعراب و سکون کے اختلاف سے کتنی ہی کیوں نہ بدلتی جائیں، لیکن ہوگا یہی کہ زیر، پیش یا جزم۔ ایسی صورت میں اس کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ عربی کی بے مائیگی دکھانے کے لیے حکایت صوتی کی آواز سنی جائے، پھر سامی زبانوں سے بھیک مانگی جائے، کچھ آریہ زبانوں سے خیرات لی جائے۔ بے مائیگی کا دعویٰ تو تعدادِ حروف و حرکات سے بہت اچھی طرح ثابت کیا جاسکتا ہے۔

دوسرا اعتراض:

دوسری گزارش یہ ہے کہ ہاتھ آگے قطع ہے، نیز کانوں تک صدا پہنچنے کا یہ واسطہ ہے۔ اس لیے ہاتھ کے لیے بھی حکایت صوتی سے لفظ لے کر وضع کیا گیا۔ بالکل بجا۔ مناسبت معنوی و لفظی میں اس کے کیا کلام ہو سکتا ہے، لیکن اگر کان نہ ہوتا، تو آواز کیوں کر سنی جاتی اور اگر زبان نہ ہوتی، تو سنی ہوئی صوت ادا کیوں کر کی جاتی اور ہاتھ میں اگر انگلیاں نہ ہوتیں، تو ہاتھ کام کیوں کر کرتا، رگ اور پٹھے میں اگر لچک نہ ہوتی، تو انگلیاں بے کار تھیں، دماغ میں اگر قوتِ خیالیہ نہ ہوتی، تو کائنات کا خیال کیوں کر آتا و قس علیٰ ہذا۔

پھر تو سرتا سر جسم انسان کے ادنیٰ سے ادنیٰ جز کے متعلق بھی یہ کہہ سکتے ہیں {} کہ کائنات کا

یہ واسطہ ہے۔ لہذا ہر وہ لفظ جو کسی حصہ جسم پر بولا جاتا ہے، فی الحقیقت وہ لفظ **قط** سے لیا گیا ہے۔ اس دعوے پر کسی اعتراض کی یوں گنجائش نہیں کہ حروف کے بدل جانے اور کم و بیش ہو جانے کا کوئی قاعدہ تو ہے نہیں۔ اس لیے کہ بحث لغوی نہیں ہے، صرف ایک لفظ ہر اعتراض کے جواب میں کہہ دینا کافی ہے کہ فلسفہ۔

آدمی را زباں فضیحت کرد
جوڑے مغز را سبک ساری

تیسرا اعتراض:

تیسری گزارش یہ ہے کہ تمدن و تہذیب کی جو دھوم ہے اور علوم و فنون پر جو مجالس میں گرما گرمی ہے، یہ سب فضول و عبث باتیں ہیں۔ اس لیے کہ بڑے سے بڑے متمدن ممالک و اقوام میں بھی جا کر اگر تمدن کی سیر کیجیے، تو صاف نظر آئے گا کہ جماد، نبات اور حیوان بس۔ انہیں تینوں کی لوٹ پھیر سے ساری نظر فرمیاں پیدا کی گئی ہیں۔ طرح طرح کے کھانے کیا ہیں؟ نبات و حیوان کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں۔ جانوروں کی کھال اور اون کو لے لیا اور طرح طرح کی چیزیں بنا ڈالیں، حالاں کہ ایک محقق کی نگاہ عیاناً دیکھ رہی ہے کہ اصل مادہ وہی کھال اور اون ہے۔

اسی طرح معمولی طبیعی و کیمیائی میں جا کر دیکھیے، تو یہی جماد و نبات کا اُلٹ پھیر وہاں بھی نظر آئے گا۔ دور کیوں جائیے، ہندوستان کے تاج عمارت کو جا کر دیکھیے، تو متمدن و تعلیم یافتوں کا دھوکھا آنکھوں کے سامنے آجائے گا۔ صرف پتھر اور چونا ہے، جس سے عمارت بنائی گئی ہے۔ اسی کا یہ نغفلہ ہے کہ یورپ و امریکا تک کے سیاح اُسے دیکھنے کو چلے آتے ہیں۔

کیا اس تقریر کے جواب میں تعلیم یافتہ اور متمدن ایک وحشی و بربری سے یہ کہہ سکتا ہے کہ مولید ثلاثہ یعنی جماد، نبات، حیوان اور عناصر اربعہ آب و آتش، خاک، باد، انہیں مفید سے مفید تر صورت کی طرف لوٹ پھیر کرنے کا نام علم ہے اور پھر علم کے ثمرات سے متمتع ہونا تمدن و تہذیب ہے۔

اگر ارباب تمدن و تہذیب کا یہ جواب صحیح ہے، تو پھر عربی زبان کا بھی یہی جواب ہے کہ ایک لفظ کو مختلف قالبوں میں ڈھالنا، مختلف اسما و انعال اور صلاات کے ساتھ ملا کر کونا کون معانی پیدا کرنا، یہ زبان و بیان کا تمدن ہے۔ اس کو کم مائیگی سمجھنا جہالت و وحشت کی دلیل ہے۔

چشم بد اندیش کہ بر کندہ باد
عیب نماید ہنرش در نظر
نمبر ۷ سے نمبر ۷ تک کی حقیقت واضح کر دی گئی۔ اب ایک سے تین تک کی بھی حقیقت دیکھ
لی جائے۔

اصلاح مغالطہ اور جواب تحقیقی:

کمال حیرت کا مقام ہے کہ ایک ایسا شخص جس کا یہ دعویٰ ہو کہ وہ ڈاکٹر فونڈیک کا (جس کی
استادی اور فن کا کمال مستشرقین میں مسلم ہے) شاگردِ رشید ہے۔ خاص کرن لغت میں اُسی کی
تعلیم اُس کے تاجِ علم کا طرہٴ افتخار ہے، وہ ایسے مسلمات اور بدیہیات کا انکار کرے، جس کے بد
یہی اور متواتر ہونے کے خلاف اشارہ بھی سلف سے خلف تک کسی نے نہیں کیا۔
عربی تعلیم کا پہلا سبق یہی دیا جاتا ہے کہ اُسماء و افعال کی باعتبارِ حروفِ مادہ دو قسمیں ہیں:
ایک مجرد، دوسرا مزید۔ مجرد وہ ہے، جس میں حرفِ زائد نہ ہو اور مزید وہ کہ علاوہ حروفِ مادہ کے کسی
اور حرف کا اضافہ کیا گیا ہو۔

افعال مجرد کی دو قسمیں ہیں: ثلاثی اور رباعی؛ لیکن اُسمائے مجردہ کی تین قسمیں ہیں: ثلاثی،
رباعی اور خماسی؛ لیکن جرجی زیدان کمالِ بے باکی سے یہ کہتا ہے کہ نہیں نہیں، بلکہ ثلاثی مجردہ
الحقیقت مزید فیہ ہے۔ تین حرفوں میں سے کوئی ایک حرف اس میں زائد ہے۔ اس اُدعائے محض
کی تکرار بار بار کرتا ہے۔ صفحہ ۵۷ کا حوالہ مع نقل عبارت گزر چکا۔ دوسری عبارت {} ملاحظہ ہو،
جسے صفحہ ۵۷ میں اس سے قبل یوں لکھتا ہے:

و للضویون یردون من السم و الفصل الی اصول مصطلحہا ثلاثیة و بصضہا

رباعیة و لا یرون بثن الاصول قبلہ لارد الی لعل من ذالک و عندی لنہا

قبلہ و لو بصد الصناء

(یعنی اہل لغت اُسماء اور افعال کی دو قسمیں بتاتے ہیں۔ بڑی قسم ثلاثی ہے اور دوسری قسم کچھ
رباعی کی ہے اور اُن کے نزدیک یہ اصول ثلاثی و رباعی اس قابل نہیں، جو ان میں کمی کی جائے، مگر
میرے نزدیک قابلیت ہے، اگرچہ کچھ دشواری ہوگی۔)
لیکن اصلی کو زائد سے تمیز کیوں کر کریں گے؟ اس کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ نہیں بتاتا ہے۔

حالاں کہ صرفیوں نے اصلی کوزاند سے تمیز کرنے کا ایسا عام اور آسان قاعدہ بتایا ہے کہ مبتدی سے مبتدی بھی اصلی کوزاند سے تمیز کر لیتا ہے، لیکن یہ مدعی جو ساری بنیادیں کو اکھیڑنا چاہتا ہے، وہ اُس قاعدہ کو بتانے سے دریغ کرتا ہے، جس سے حروفِ اصلیہ کوزاند سے ممتاز کر سکیں۔

ہاں! لفظ **قط** کے متعلق جو بحث اُس نے کی ہے، وہاں یہ کہا ہے کہ یہ کٹنے کے آواز کی حکایت ہے۔ اس کے بعد تین چار اور الفاظ بھی لکھے ہیں اور ہر ایک کے متعلق یہی کہا ہے کہ یہ فلاں آواز کی حکایت ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ کو آواز سے مطابق کر کے دیکھا جائے، پھر حکایت میں جس آواز کی ضرورت نہیں، وہی حرف زائد سمجھا جائے گا۔

لیکن میں افسوس کے ساتھ اس کہنے پر مجبور ہوں کہ اب بھی کوئی قاعدہ نہ بنا، بلکہ اس کو مگو نے اس تحقیقات کو ایک بھول بھلیاں بنا دیا۔ ادھر سے ادھر ٹکریں کھلایا کیجیے۔ راستہ کا کہیں نشان نہیں۔

سب سے پہلے یہ دیکھیے کہ لغت کی کوئی کتاب قاف اور ط سے مرکب لفظ کا پتا نہ بتائے گی۔ عربی لغت کا یہ کوئی لفظ ہی نہیں ہے، پھر معنی کی تلاش ایک مفہوم بے معنی کی جستجو ہے۔ ہاں! اس کے ساتھ کوئی اور حرف ملائیے؛ خواہ وہ طاہو یا عین یا لام وغیرہ وغیرہ، تو اُس وقت {} آپ کو لفظ بھی ملے گا اور اُس کے معنی بھی ظاہر ہوں گے۔

جس طرح حیوان کا اگر وجود خارجی دیکھنا منظور ہو، تو انواع کی طرف نظر کرنا چاہیے، ورنہ بحر و لفظ حیوان کا مفہوم بجز اس کے کہ اُس کا ظرف ذہن ہو، اور کہیں پایا نہ جائے گا۔ ہاں! ذہن میں بھی اسی حد تک تصور کی گنجائش ہے کہ ایک جان دار، اپنے ارادہ سے حرکت کرنے والا۔ اس سے زیادہ تصور ذہن میں بھی نہیں آ سکتا، لیکن جب حیوان کے ساتھ فصول میں سے کوئی فصل مطلق یا صاہل یا مفترس ملائی جائے، تو اب اُس کا خارج میں بھی وجود ہوگا اور ذہن میں بھی۔ پس اس جگہ میں یہی سمجھیے کہ قاف و طا کا وجود لغت میں یوں نہیں ہے کہ یہ حرفِ ثالث کا ویسا ہی محتاج ہے، جیسے جنس فصل کی۔

لفظ ثانی نہیں، بلکہ ثلاثی ہے:

لفظ **قط** جسے بار بار جرجی زیدان مقامِ استشہاد میں لاتا ہے اور پھر بھی اُس کے اعادہ سے سیر نہیں ہوتا ہے، وہ لفظ بھی فی الحقیقت تین حرفوں سے مرکب ہے؛ قاف، طا اور پھر طا۔ اُس کا

تلفظ بھی تشدید طا کے ساتھ ہے، جو اُس کے مکرر آنے کی دلیل ہے۔ چنانچہ اسی مادہ سے دوسرے الفاظ ایسے موجود ہیں، جن میں دونوں طا موجود ہیں، مثلاً **قطاط** بمعنی کافی، **قطاط** بروزن کتابت پیچیدہ بال۔ فعل اس کا باب **سمع یسمع** آتا ہے۔ **قط** کو دو حرف کہنا ایسے عجیبوں کو جو اُس کے اصلی تلفظ سے نا آشنا ہیں، دھوکھا دینا ہے۔

پھر یہ کہنا کہ **قط** کا لفظ **قطط** اور **قطط** غیرہ الفاظ میں مشترک ہے، غلط بنیاد پر غلط تعمیر ہے۔ اس لیے کہ تشدید طا کے ساتھ حرف طا کسی کلمہ میں بھی نہیں آیا ہے۔ اب جب کہ واقعہ یہ ہے کہ **قط** تین حرفوں کا مجموعہ ہے اور یہی سہ حرفی مجموعہ صوت **قطط** کی حکایت ہے، تو پھر یہ کہنا کہ اصل مادہ ثانی یعنی دو حرفی ہوتا ہے، کیوں کر صحیح ہوا۔

ہوسکتا ہے کہ جواب میں یہ کہا جائے کہ حکایت صوتی میں تاف اور ایک ہی طا کا وجود کافی ہے۔ دوسرا لفظ **قط** کا ایسا ہی زائد ہے، جیسا کہ با اور فا وغیرہ حروف دیگر الفاظ میں زائد ہیں۔ {} اہل لغت اگر اسے زائد نہیں کہتے، تو نہ کہیں۔ یہاں بحث لغوی نہیں ہے، جو لغت کی پیروی کی جائے، یہ فلسفی بحث ہے اور اس کے لیے صرف ایک لفظ کہہ دینا کافی ہے یعنی فلسفہ۔ بہتر! ہم بھی اس پر زور نہیں دیتے کہ ثلاثی مجرد کو ثانی مزید نہ کہیے۔ اس لیے کہ تین حرف اصلی ماننے سے وہ مقاصد فوت ہو جائیں گے، جن کے حاصل کرنے کے لیے یہ ساری جدوجہد اور کدوکاوش کی جارہی ہے۔

پہلا مقصد یہ ہے کہ عربی زبان بھی مثل دیگر زبانوں کے حقیقت میں محض آواز ہی آواز ہے۔ یہاں بھی الفاظ کی مناسبت معانی کے ساتھ بس اسی قدر ہے کہ طبعی یا خارجی صوت کی یہ حکایت ہے۔

دوسرا مقصد ایک اشارہ ہے اس حقیقت کی طرف کہ مادہ کا تین حرف سے کم ہونا زبان کے نامکمل ہونے کی دلیل ہے۔ اجسام میں اگر صورت نوعیہ نہ ہو اور جنس کے ساتھ اگر فصل نہ پائی جائے، تو اجسام و اجناس کا باہم متمایز ہونا محال ہو جائے۔ ابہام کی تاریکی ان کی باہمی خصوصیات کو محبوب و مستور کر دے گی، جیسا کہ عجمی زبان کی عجمیت۔ اس پر اصرار کہ تین حرفوں کو مادہ کہنا غلط ہے، اسی غرض سے ہے کہ عربی زبان بھی ویسی ہی مبہم ہے، جیسی کہ عجمی۔ ہاں! ایسی زبانیں جن میں مادہ ہوتا ہی نہیں، اُن پر عربی کو ترجیح ہے۔

تیسرا مقصد یہ ہے کہ زبان کا انتہائی کمال حرکات و اعراب پر آکر منتہی ہوتا ہے۔ عربی میں اعراب بھی ہے اور حروفِ مادہ بھی۔ اگر اسے ناقص ثابت کر کے ایک کڑی اس کی یعنی تیسرا حرف غائب کر دیا جائے، تو کسی وقت موقع پا کر نہایت سہولت سے کہا جاسکتا ہے کہ عربی کسی ایسی زبان سے ماخوذ ہے، جس زبان کے لیے تین حروفِ اصلی ثابت ہو جائیں۔ اس وقت تو عربی زبان کسی کامل زبان کی ناقص یادگار ہے۔ سلسلہ ارتقا میں سے ایک کڑی اس کی کھو گئی ہے۔

سعی لا حاصل پر زیدان کا اضطراب:

انہیں مقاصد کے حاصل کرنے کے لیے دوجہنی کے مغالطہ کو بدیہی کہہ کر پیش کرنے کی سعی لا حاصل کی گئی ہے۔ کوشش کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ لفظ **قط** کو پہلے کٹنے کے آواز کی حکایت کہہ دیا، پھر چند ایسے الفاظ کا {} جن میں قاف و طا کے بعد تیسرا حرف عیا نامتناظر نظر آ رہا تھا اور ان کے معنی بھی کٹنے کے تھے، یہ کہہ کر فیصلہ کر دیا کہ تیسرا حرف زائد ہے، اس کا لحاظ فضول۔ اصل میں وہی **قط** ہے، اب لفظ **قطن** بمعنی روئی سامنے آیا۔ حکایت موجود یعنی **قط** اور **قطع** کی معنی مفقود۔ منہ موڑ لیا، گویا کہ دیکھا ہی نہیں۔

اب **جذ، قص، عض، اقتجز** وغیرہ سامنے آئے۔ **قطع** کے معنی موجود، لیکن **قط** کی صورت مفقود۔ عجب مشکل ہے! حکایت صوتی کو لیتے ہیں، تو معنی غائب، معنی کا لحاظ کرتے ہیں، تو حکایت مفقود۔

خیر! کہہ دیا کہ ہم وزن و ہم جنس ہیں، اس لیے **قطع** کے معنی ان کے بھی قرار دے دیے گئے۔ گویا قاعدہ یہ ہوا کہ خود صوت کی حکایت ہو یا اُس حکایت کے ہم وزن ہو، اس قاعدہ کو مضبوط کرنے کے لیے سلسلہ مجاز در مجاز سے گزرتا ہوا لفظ **ذاص** کے صیغہ ماضی **ذص** جا کر ختم ہوا؛ یعنی خاص کرنے کے معنی بھی کاٹنا ہیں، لیکن اب دوسرے ہم وزن آئے (**غم و بزم**) بمعنی اندوہ گیس ہوا، (**مس**) چھو، (**شم**) سوگھنا، (**سب**) برا کہنا، (**حض و دیک**) ایچختہ کرنا۔ غرض بلا مبالغہ سیکڑوں الفاظ ایسے کہ وزن موجود اور معنی غائب۔ لطف یہ کہ **ذص** کو معنی **قطع** تک کھینچ تان کر پہنچایا گیا، لیکن اس کا مقابل (**عم**) لفظ **عام** کا ماضی جو سامنے موجود تھا، اُس کی طرف نظر اٹھا کر بھی دیکھا نہ گیا۔ ایسے فلسفہ اور فلسفی کو کیا کہیے! وضع الفاظ کے لیے حکایت صوتی کا اصول بنیاد قرار پایا، تو حکایت موجود، معنی غائب، جیسا کہ لفظ **قطن** سے ظاہر۔ آنکھ بچا کر آگے

بڑھے، تو معنی موجود، محاکات ندارد، جیسا کہ **جَدَّ** وغیرہ۔ ہم جنس کہہ کر سانس لیا، تو جنس موجود اور معنی معدوم، جیسا کہ **ضَعُفٌ** وغیرہ۔ **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**

کیا اچھی تحقیق ہے کہ ایک لفظ سے آگے بڑھتے ہی بنیادی اصل کی شکل بگڑ گئی، کچھ آگے ہمت کرنے کی جو کوشش کی، تو نہ تحقیق رہی، نہ اصول تحقیق؛ سب کے سب فنا ہو گئے۔ خدا جانے یہ دریائے علم کی شنواری ہے یا بھنور میں پھنس کر ڈوبنا ہے۔ علمی ایوان کی سیر ہے یا بھول بھلیاں کا بھلا وا ہے۔ افسوس! ایک نئے قسم ثنائی کی ایجاد، ثلاثی مجرد کے تجرید کی بیخ کنی، مزید فیہ میں اُس کا شمار لغت پر فلسفہ کا بار غلط، لفظ **قط** کا بار بار مختلف صفحات میں بطور مثال و سند اعادہ؛ یہ سارے {} کھیل کھیلے گئے، لیکن آخر میں نتیجہ یہ نکلا کہ

سچے سچے وہی گر پڑا کبوتر کا
جس میں نامہ بندھا تھا دل بر کا

صحیح تحقیق:

اب میں جو کچھ عرض کرتا ہوں، اُسے انصاف و تامل سے دیکھیے! تاف و طاد و حرف شدید القوۃ جب مجتمع ہوئے، تو اُن سے پوری قوت کا مفہوم سمجھا گیا اور اس پوری قوت کی تعبیر کاٹنے سے کی گئی اور یہ کہا گیا کہ جس کلمہ میں یہ دونوں حرف جمع ہوں گے، اُس میں کاٹنے کا مفہوم ضرور ہوگا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ مجموعہ تاف و طاد اور کاٹنے کے معنی میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ صدق کلی مجموعہ تاف و طاد کی جانب سے ہے؛ یعنی جہاں ان دونوں کا مجموعہ ہوگا، کاٹنے کا مفہوم ہوگا، لیکن کاٹنے کے معنی جہاں پائے جائیں، وہاں ان حرفوں کا پایا جانا ضروری نہیں، مثلاً ہر عالم آدمی ہے، لیکن ہر آدمی عالم نہیں۔

اب جب کہ عام و خاص مطلق کی نسبت متحقق ہو گئی، تو پھر اس کی ضرورت نہیں رہتی کہ **جَزْوَ** **جَزْوَ** اور **قَصْنٌ** وغیرہ کو **قط** کا ہم وزن کہہ کر کاٹنے کی معنی ثابت کریں، نہ اس کی حاجت کہ الفاظ ہم وزن کو کھینچنا ان کے معنی تک بڑور پہنچائیں اور جہاں کھینچنا ان سے بھی کام نہ نکلتا ہو، وہاں یہ کہہ کر خاموش ہو جائیں کہ فلسفہ۔

ہاں! اس کی ضرورت البتہ ہے کہ جو الفاظ تاف و طاد سے مرکب نہیں، اُن کے معنی کاٹنے کے کیوں کر ہوئے۔ اس بصیرت کے لیے صفات حروف کا مطالعہ کرنا چاہیے، لیکن پہلے شے

مقطوع کی کونا کون حالت کا لحاظ کر لیجیے۔ کوئی تو سخت چیز ہوگی، کوئی نرم، کسی میں تازگی ہوگی اور کسی میں خشکی، پھر اس کیف کے بھی مراتب ہوں گے، مثلاً پتھر بھی سخت ہے اور لکڑی بھی، انگورو خربوزہ میں بھی تازگی ہے اور سیب و لکڑی میں بھی۔ اسی طرح کاٹنے کی حالت بھی کونا کون ہوگی۔ کہیں طول میں سے کاٹیں گے اور کہیں عرض میں سے، کسی کا کچھ حصہ کاٹیں گے اور کسی کو جڑ سے کاٹ دیں گے۔

عربی زبان جس کے الفاظ کا خزانہ بے کراں اور جس کے کمال کی حد حواس کے احاطہ سے {} بلند و بالا ہے، ان سب مفہوموں کے لیے جدا جدا الفاظ پیش کرتی ہے۔

گیارہ الفاظ کی معنی سے مناسبت:

اب میں اُن تمام الفاظ کو ایک جگہ جمع کیے دیتا ہوں، جن کے معنی کاٹنا ہیں اور متفرق اور اق

پُر اُن کا ذکر جرجی زیدان نے کیا ہے۔ **قط، قتا، قطع قطب، قطف، قطم، قطل، قص، جذ**۔ **جذ، عض، قضیہ** الفاظ میں کھینچنا ہے، اس لیے انہیں چھوڑنا ہوں۔ لغت کی کتابیں موجود ہیں، دیکھ کر تصدیق کر لیجیے۔ ان میں سے **قط، قتا، قضیہ** ایک لفظ **خضم** بتائی اور اق میں گزر چکے، انہیں وہاں دیکھنا چاہیے۔ **قطع، قطب، قطف، قسطع** اسی بحث میں ابھی لکھے گئے ہیں، لہذا اُن کے تکرار کی بھی حاجت نہیں۔ اب نہ رہے، مگر چار لفظ **قص، جذ، جذ، عض** بطور اختصار ان چاروں کے معنی سے مناسبت کی تغلیل بیان کرتا ہوں۔ ایک کی ابتدا تاف سے ہے، دو کی جیم سے اور ایک کی عین سے۔ تاف کے صفات کا ابھی بیان ہوا ہے۔ رہا حرف جیم؛ اس کے صفات بھی وہی ہیں، جو تاف کے ہیں۔ صرف ایک صفت میں اختلاف ہے؛ جیم مستقل ہے اور تاف مستعلیہ۔ یہ اختلاف صفت جبر، شدت اور قلقلہ کی قوت کو کمزور نہ کرے گا۔ ذال اور زادوں میں مجبورہ ہیں، مگر دونوں رخوہ یعنی نرم۔ ہاں! زاصغیرہ بھی ہے، لیکن ان کے باہم مدغم ہو کر مشدد ہو جانے سے نرمی میں کچھ شدت آگئی، جیسے تا گے کا ہر تار کمزور ہے، لیکن انہیں باہم ملا کر اگر بٹ دیا جائے، تو باوجود ضعف ایک کونہ قوت آجائے گی۔ یہی حال رخوہ حروف کے مشدد ہو جانے کا ہے۔

حرف صاد رخوہ اور مہموسہ مگر صغیرہ ہے۔ عین مجبورہ اور متوسطہ ہے۔ ضاد مجبورہ اور رخوہ۔

قطن بال یا پریا پشمینہ کاٹنا۔ تاف کی شدت و جبر اور صاد کی نرمی و آہستگی، تاف کی قوت اور صاد کا

ضعف جسے تشدید کچھ قوت دے رہی ہے، جس معنی کے لیے قص کی وضع ہے، ان صفات سے ظاہر ہے، پھر صاد کی صفت صغیر جو بوقت اداس میں پائی جاتی ہے، اس آواز کی کیسی چچی حکایت ہے۔ {}

ج: اونٹ، بھیڑ، بکری کی پٹم کا ٹٹا یا تیار کھیت گیہوں، جو وغیرہ کا ٹٹا۔ جیم قوی حرف ہے اور اس میں جہر بھی ہے اور شدت بھی۔ زائیں جہر ہے، مگر نرمی کھیت کٹنے کی اور حیوان کی پٹم ترشنے کی آواز میں اظہار سابق آواز سے زیادہ ہے۔ ہاں! کھیت ہو یا جانور کی پٹم، نرم ضرور ہیں۔ لفظ کی معنی سے مناسبت ظاہر ہے۔ یہاں بھی ز کی صفت صغیر نوعیت آواز کی صدا بلند کر رہی ہے۔

ج: جیم کی قوت اس کی صفات سے ظاہر ہے، لیکن ذال مجبورہ اور رخوہ ہے۔ اس لیے ایسی سخت چیز جسے توڑ بھی سکتے ہوں، جب قطع کریں، توجہ نہ کریں گے۔

عض: دانت سے کاٹنا۔ عین مجبورہ اور متوسطہ ہے؛ یعنی شدیدہ و رخوہ کے عین عین ہے۔ ضاد مجبورہ اور رخوہ۔ آکہ قطع اور شے مقطوع کو دیکھیے، پھر صفات عین اور ضاد کا لحاظ فرما کر اس وضع کی داد دیجیے۔

ایسے الفاظ ابھی اور باقی ہیں، جن کے معنی کاٹنا ہیں، لیکن یہی تیرہ لفظ جو اوپر مذکور ہوئے، عربی کے فضل و کمال پر روشن برہان ہیں۔ ان میں کا ہر لفظ ایک خاص حالت یا کیفیت سے مشعر ہے۔ اسی کے ساتھ لطف یہ ہے کہ الفاظ باعتبار تنوعات کیفیت و حالت ہر حالت و کیفیت کی آواز کی ہو، ہومحاکات ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر کٹنے کی آواز یکساں نہیں ہے۔ جو چیز جیسی ہوگی، کاٹنے کے وقت اس کی آواز بھی اسی کے مناسب ہوگی۔ گٹری کاٹنے اور لکڑی کاٹنے کی آواز یکساں نہ ہے، نہ ہو سکتی ہے۔ پھر ایک قسم آواز کو حکایت کا مرتبہ دے کر وضع لفظ کے لیے بنیاد قرار دینا اور دوسری صداؤں سے کان بند کر لینا ترجیح بلا مرجح اور نا انسانی کی دلیل ہے۔ اسی کے ساتھ یہ محاکات بھی صحیح نہیں ہوئی؛ محکی عنہ کی صدا کچھ ہے اور حکایت کی کچھ اور اس توازن اور صحیح احساس اور کمال انصاف کی مثال اگر دیکھنا ہو، تو عربی زبان کے الفاظ مذکورہ بالا کا صحیح تلفظ کر کے قوت سامعہ سے پوچھیے کہ آواز ہر مقطوع کے مناسب ہے یا نہیں۔ نرم، سخت، سوکھی اور تر کی آواز میں بوقت قطع جو فرق ہے، وہ ان الفاظ کے {} تلفظ سے ظاہر ہے، جو ان کے لیے وضع ہوئے ہیں۔

غرض مناسبت لفظی و معنوی جو حرفوں اور معنی میں ہے، اُس کے علاوہ حکایت صوتی بھی ایسی ثابت ہوئی، جس کا جر جی زید ان کو وہم و گمان بھی نہ تھا۔

اگرچہ ہمیں اس کا تامل نہیں کہ وضع الفاظ کی بنیاد حکایت صوتی کے اصول پر ہے، لیکن اگر کوئی اسی کو کمال سمجھتا ہے، تو آئیے اور دیکھیے کہ یہ کمال بھی عربی ہی میں کامل ہے۔

آں کہ می کوئند آں بہتر ز حسن

یار ما ایں دارد و آں نیز ہم

مباحث مذکورہ بالا کے بعد یہ فیصلہ نہایت آسان ہے کہ استقرا کا اصول اور فلسفہ کی حقیقت کس کے تحقیق میں پائی جاتی ہے۔ اگرچہ میرا یہ دعویٰ نہیں کہ ہمیں لغت کا فلسفہ بیان کرنا ہوں، اس لیے کہ جو کچھ کہا گیا ہے، وہ لغت و اشتقاق کے مسائل ہیں، صرف کی مختصر کتابوں میں بھی اس کا ذکر ہے۔

فن تجوید کی ضرورت کی تعلیل:

ہر عربی خواں اس قدر ضرور جانتا ہے کہ حروف کا اپنے مخارج سے ادا کرنا نہایت ہی ضروری ہے۔ اسی لیے **و لا الضالین** میں جہاں ادائے ضاد میں فرق آیا، جھگڑا کھڑا ہو گیا۔ ظا، ذال، زاء اور ضاد جب کہ اپنے مخرج اور صفات میں باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور عربی حروف کی ترکیب میں مناسبت معنوی کا لحاظ ہے، تو پھر حرف کی صوت بدل جانے سے وہ مناسبت باقی نہ رہے گی، بلکہ جس صوت سے اُس کی صوت بدلی ہے، اب وہ مناسبت سمجھی جائے گی۔

شریعت نے جو تجوید سیکھنے کی شدید تاکید فرمائی ہے، اُس کا مقصد الفاظ و عبارت کی ظاہری نمائش و آرائش نہیں ہے، بلکہ تغیر معنی سے الفاظ کو محفوظ رکھنا ہے۔ اس نکتہ سے نا آشنا و بے گانہ یہ سمجھتا ہے کہ تجوید ایک بے کار فن ہے، نہ اُس کے سیکھنے کی حاجت، نہ اُس کی () رعایت کی ضرورت۔ صرف تلاوت و قراءت میں تجوید سے خوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے اور بس۔ حالاں کہ واقعہ یہ نہیں ہے۔

لفظ قطن کی دلالت:

اب ہمیں لفظ قطن کے متعلق کچھ عرض کر دوں، تاکہ یہ معلوم ہو کہ قاف و طا کے مجموعہ کا اثر یہاں بھی نمایاں ہے۔ جر جی زید ان اگر بلحاظ اوصاف حروف کٹنے کے معنی قرار دیتا، تو لفظ قطن

سے روپوش ہونا نہ پڑتا۔ اُس نے حکایت صوتی کو اصول قرار دیا۔ اس لیے صوت قطع لفظ قطن میں معدوم ہوگئی، لیکن حقیقت قطع یہاں بھی موجود ہے۔ ہاں! قطن کے سوا چیزوں کو کاٹنے والی کوئی خارجی شے پائی جاتی تھی، لیکن اس کا قاطع اس کی داخلی چیز ہے یعنی خود روئی۔ روئی کی باعتبار اُن درختوں کے جن میں پیدا ہوتی ہے، بہت سی قسمیں ہیں۔ بعض زمین دوز ہوتے ہیں، بعض قد آدم تک دراز ہوتے ہیں، بعض بہت ہی بڑے بڑے درخت ہوتے ہیں، لیکن سب میں امر مشترک یہ ہے کہ وہ پھل جس کے اندر روئی پائی جاتی ہے، بطور غلاف روئی پر چڑھا ہوتا ہے۔ جب روئی اُس میں پختہ ہو کر قوی ہو جاتی ہے، تو وہ باہر آنے کے لیے زور کرتی ہے۔ اُس وقت غلاف کا منہ پھانک ہو کر پھٹ جاتا ہے اور روئی اُس میں سے باہر نکل آتی ہے۔ روئی کی طاقت اپنے غلاف کو اس طرح پھاڑ دیتی ہے، جس طرح کسی دھار دار چیز سے اُس کو قطع کر دیتے۔ حرفِ نون جس کی ایک صفت غنہ ہے؛ یعنی یہ حرف ناک کے بانسہ سے ادا ہوتا ہے، پھر مجبورہ بھی ہے اور متوسطہ بھی۔ اس کا قاف و طاء سے ملنا اس سے مشعر ہے کہ یہاں قطع کا فعل اندر ہی اندر عمل میں آئے گا، جیسا کہ نون کا اواناک کے اندر روئی جسے یعنی خیشوم میں جسے ناک کا بانسہ کہتے ہیں، پایا جاتا ہے۔

اب میں اس بحث کو ختم کرنا ہوں۔ ہر پڑھا لکھا آدمی بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ جرجی زیدان نے سفسطہ کا نام فلسفہ رکھا ہے یا نہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ بعض مباحث مکرر ہو گئے ہیں اور بعض مقامات کی وضاحت حد طوالت تک پہنچ گئی ہے اور شاید لطیف طبائع کی ملالت کا موجب {} ہو، لیکن پھر عرض کروں گا کہ مجبوری یہی تھی کہ یورپ کے کورانہ مقلدوں کو ایک معاند مستشرق کے مغالطہ سوفسطائیت سے تاجحد امکان بچانا تھا۔ جرجی زیدان اپنے خیال میں اسے ایک اچھوتا اجتہاد سمجھتا ہے، جو یہ تحقیق پیش کر دی کہ انسان نے کائنات کی صداؤں کو سن کر بولنا سیکھا اور اس کے الفاظ فی الحقیقت موجودات کے آواز کی محاکات و نقالی ہیں، لیکن اُسے معلوم ہونا چاہیے تھا کہ یہ ایک فرسودہ اور پارینہ خیال ہے، جس کی مقبولیت نہ مشرق میں رہی، نہ مغرب میں۔

بے شک معزز لہ کا یہ مسلک کچھ عرصہ تک یورپ میں پسندیدگی کی نظروں سے دیکھا گیا، لیکن دور آخر کے ایسے علما جو فلا لوجسٹ کی جماعت میں صدر تسلیم کیے گئے ہیں، اس کی بے اصولی اور سٹحیت کے مقرر ہوئے۔

ایسا ہی متأخرین نے بھی اسے اِضاحت وقت سے تعبیر کیا ہے، جو ایک زبان کو دوسری زبان سے مشتق ثابت کرنے میں کوشش کی گئی۔

ایسے اشخاص جو اہل یورپ کے سوا کسی اور کی زبان سے کچھ بھی سننا گوارہ نہیں کر سکتے، انہیں چاہیے کہ پروفیسر میکس ملر کی مشہور کتاب ”سائنس آف لینگویج“ کا مطالعہ کریں، میرے بیان کی تصدیق ہو جائے گی۔

t t t

حوالہ جات

- ۱- فلسفۃ اللغة لمریفة ۱۲
- ۲- فلسفۃ اللغة لمریفة ۵۶
- ۳- فلسفۃ اللغة لمریفة ۵۷
- ۴- فلسفۃ اللغة لمریفة ۹۱
- ۵- فلسفۃ اللغة لمریفة ۵۶
- ۶- فلسفۃ اللغة لمریفة ۹۰
- ۷- فلسفۃ اللغة لمریفة ۹۵

سے آواز نکلے گی، جذبات و احساسات کے اختلاف سے اُس آواز کے زیر و بم میں بھی اختلاف ہوگا، لیکن انسانی آواز سے وہ مشابہ نہ ہوگی، بلکہ جیسی آواز اُس نے اپنے گرد و پیش سنی ہے، اُسی کی نقالی یہ کر رہا ہوگا۔

—9—

تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی ملک کی زبان لے لو اور پھر آج سے سو برس قبل اُس ملک میں جو زبان بولی جاتی تھی، اُس کو سامنے رکھ کر موجودہ سے مقابلہ کرو، تو ماضی و حال میں تمہیں تغیر کا کافی نمونہ نظر آئے گا۔ جو زبان آج بولی جا رہی ہے، آئندہ نسلوں کی یہ زبان نہ ہوگی۔ ہر صدی کا دور جب ختم ہوتا ہے، تو زبان میں ایسی تبدیلی پیدا کر جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے مقابلہ میں اجنبی اجنبی سے معلوم ہوتے ہیں۔

دلائل ثلاثہ کا حاصل:

اولہ ثلاثہ مذکورہ اگرچہ ایک ہی اصول پر قائم کی گئی ہیں، لیکن یہ دلیل ایک امر زائد کو بھی ثابت کرتی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابتدا میں انسان کی آواز محض کائنات کی صداؤں کی نقالی تھی۔ آہستہ آہستہ نقل اصل سے زیادہ واضح ہوتی گئی، تا اُس کہ ایک منزل پر پہنچ کر آواز کو زبان کا لقب مل گیا، جہاں سے بحیثیت زبان اس کی ترقی کا دور شروع ہوتا ہے۔ آواز سے زبان کے مرتبہ تک پہنچنے کے لیے قرنہا قرن گزرے ہیں، جس کی مدت کا اندازہ بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح ترقی کی منازل طے کرنے میں زبان کو جو مدید زمانہ درکار ہوا ہے، وہ بھی قیاس سے باہر ہے۔ سمجھنے اور سمجھانے کے لیے اسے چار دور پر منقسم کر لیا جا رہا ہے:

۱۔ طبعی ۲۔ تھلیدی ۳۔ صوتی ۴۔ نظمی

دور طبعی کا آغاز:

دنیا میں پہلا دور انسان کی زندگی کا ویسا ہی گزرا ہے، جیسا کہ حیوان {} لا عقل کی زندگی بسر ہوتی ہے۔ نہ پہننے کے لیے اس کے پاس لباس تھا، نہ کھانے کے لیے غذا تھی، نہ رہنے کے لیے مکانات تھے، نہ دشمن سے مدافعت و مقابلہ کے لیے آلات حرب موجود تھے، نہ بولنے کے لیے زبان تھی۔

بھوک کے وقت درختوں کا پھل، پتہ یا چھال کھا لیتے۔ کبھی کسی جانور کو پتھر سے مار کر اپنے

بھوک کی تسکین کرتے۔ پہاڑوں کی کھوکھلی چھپ کر شب بسر کرتے یا درختوں کے نیچے اگر غار مل جاتا، تو اُس میں گھس کر نیند سوتے۔ جہوم جذبات کے وقت بے معنی آواز غوغاں جیسی منہ سے نکالتے۔ نہ اس آواز کے لیے محل و موقع کی مناسبت تھی، نہ اس سے کوئی افہام و تفہیم کا مقصد، محض طبیعت کا تقاضا تھا، جو بصورتِ آواز پورا کیا جاتا۔

ضرورتِ اجتماع:

انسان نے جنگلی جانوروں کو جب اپنے ابنائے جنس پر حملہ آور ہوتے ہوئے دیکھا، تو اسے اپنی زندگی کا خطرہ محسوس ہوا۔ غار اور بھٹ اگر چہ جائے پناہ تھے، لیکن موذی حشرات الارض اور درندوں سے محفوظ رہنے کے لیے اس سے زیادہ امن و حفاظت درکار تھی۔ اس ضرورت نے انسان کو اس پر مجبور کیا کہ حتی الامکان یہ اجتماعی زندگی بسر کریں تاکہ ایک دوسرے کے لیے مواقع خطر پر معین و مددگار ہو سکیں۔ انفرادی کمزوری کو اجتماعی قوت سے قوی کرنے کا خیال اسی ضرورتِ تعاون نے پیدا کیا۔ رفتہ رفتہ انسان کی آبادی اجتماعی صورت کی طرف بڑھنا شروع ہوئی۔ اُس وقت سے انسان جہاں کہیں بھی آباد ہوتا، وہاں ابنائے جنس کی موجودگی ضروری خیال کی جاتی۔

اجتماع اور ضرورتِ مفاہمت:

لیکن اجتماعی حیات کا تقاضا یہ ہوا کہ باہمی مفاہمت کے لیے کوئی ایسا ذریعہ ایجاد کیا جائے، جس کی وساطت سے ایک دوسرے کے مافی الضمیر پر آگاہ ہو کر وہ فوائد حاصل کر سکے، جس مقصد کے لیے {} انفرادی زندگی کو ہیئتِ اجتماعی کی شکل میں منتقل کیا گیا ہے۔ اجتماع کا یہ تقاضا حیوانیوں میں بڑھتا گیا، طبیعتِ انسانیہ میں خطرِ اربھی بڑھتا گیا، یہاں تک کہ پہلا واسطہ جو ایجاد ہوا، وہ اشارہ تھا، پھر لفظ، پھر جملہ اور کلام۔

حیوان کا جمود اور اُن کا ارتقا:

جانوروں کو دیکھو گے کہ اپنی حرکات اور اپنے آواز کے تغیر انداز سے اپنی کیفیت دلی کا وہ اظہار کرتے ہیں، لیکن اُس آواز میں لفظ تک ترقی کرنے کی قابلیت مفقود ہے، نیز اُن کے اعمال و انحال اور حرکاتِ اعضا میں بھی بجائے تنوعات ایک ہی نوعیت پر سکون و قرار ہے۔ اس لیے نہ تو

اُن کے اعضا کے اشارے زیادہ مفید ہوئے، نہ اُن کی آواز نے افہام و تفہیم کے دائرہ کو وسیع کیا۔ اس لیے باوجود اجتماع وہ جس کے مقابلہ میں کم زور تھے، کم زور ہی رہے اور مفاہمہ کا وہ واسطہ جسے اپنے وجود کے ساتھ لائے تھے، اُس پر کچھ اضافہ نہ کر سکے۔

لیکن انسان جس میں تقلید و اختراع کی قابلیت تھی، اس نے اپنی انہیں دونوں استعدادوں سے ایسا کام کیا کہ آج اس کا تمدن، اس کی معاشرت، اس کی گفتگو اُس سے ابا کرتی ہے کہ اُس پر ایسی پستی اور بے شعوری کا زمانہ گزر چکا ہے۔

دورِ تقلیدی:

انسان اپنے انفرادی اور ابتدائی دور میں حیوان اور دیگر موجودات کی آواز سن کر محاکات کرنے کا سبق پڑھ چکا تھا، لیکن اجتماع نے ایک درس اشارہ کا اسے اور پڑھایا۔

اقسام اشارہ:

اشارہ کی دو قسمیں ہیں: ایک اختیاری دوسرا اضطراری
خوشی، رنج، راحت اور کرب وغیرہ وغیرہ کیفیات نفسی کے وقت چہرہ کا تغیر اعضا کی حرکت اضطراری کی قسم ہے۔ جب ان کیفیات کی حکایت مفقود ہوتی، تو چہرہ و اعضا میں اُسی نقل کو اُتار کر اُس کیفیت سے خبردار کرتے۔

گوئے کی مثال:

اشارہ اختیاری وہ کہ محکی عنہ کی شکل بوساطت اشارہ ظاہر کی جائے، {} جیسا کہ کونگا جب کسی امر کا اظہار کرنا چاہتا ہے، تو اپنے مشار الیہ کی شکل اپنے اشارہ سے قائم کرتا ہے، مثلاً گھونگھٹ یا برقع؛ یہ اُس کا اشارہ عورت کے لیے ہے۔ مونچھ، داڑھی کا اشارہ مرد کو بتاتا ہے، لیکن غیظ و غضب کے وقت چہرے کا کھنچاؤ، پیشانی پر پل، بہوؤں کا متنا؛ یہ اشارہ اضطراری ہے۔ اس کی حکایت کونگا جب کرے گا، تو چہرے کو قصد اعبوس بنا لے گا۔

وضع الفاظ سے قبل انسان کوئے تھے۔ اس لیے کوئوں کی طرح اشارات سے کام لیتے۔ یہی اختیاری و اضطراری اشارات اُن کے مافی الضمیر کے لیے ترجمان تھے۔ اگرچہ ابتدا ابتدا میں اشارے کم تھے، لیکن آہستہ آہستہ کچھ عرصہ بعد اُن میں ایسی ترقی ہو گئی کہ اشیائے خارجیہ سے بڑھ

کر ہر طرح کے خیالات و جذبات وغیرہ بلا تکلف اشارہ سے ظاہر کر دیے جاتے تھے۔

اشارہ کی کوتاہی:

اشارہ کی ایجاد، پھر اس کی افزونی نے بہت بڑی حد تک اظہارِ مافی الضمیر کے لیے سہولت پیدا کر دی تھی، لیکن مشکل یہ تھی کہ اس کے لیے مشاہدہ ضروری تھا۔ شب کی تاریکی یا کسی حجاب کے عارض ہو جانے سے باہمی گفت و شنود نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے انسان اپنا قدم آگے بڑھانا چاہتا تھا، تاکہ تاریکی اور حجاب میں بھی ایک دوسرے سے عرض مدعا کر سکے، ورنہ اگر یہ مجبوری نہ ہوتی، تو آج بجائے الفاظ و لغات اشارات ہی اشارات ہوتے۔

مفاہمت صوتی:

اشارات وافر ہو کر بھی جب کہ انسان کی دشواریوں کو مفاہمت کے باب میں حل نہ کر سکے، تو پھر جو طبعی آواز اپنی یا غیر کی مسموع ہو رہی تھی، انسان نے انہیں کی محاکات کو استعمال کرنا شروع کیا، مثلاً تکلیف کے وقت آہ کا کلمہ بے ارادہ زبان سے نکل جاتا ہے اور اس کا باعث محض طبیعت ہوتی ہے۔ اب انسان نے اسی لفظ کو ہر اُس موقع پر استعمال کرنا شروع کر دیا، جہاں ناپسندیدگی یا ناراضی کے اظہار کا موقع آتا۔ اسی طرح جانور جو مختلف حالات میں آواز نکالتے ہیں، اُن کی آواز کی نقل کو اُس حالت کے موقع پر حکایت کر کے اُس حال کا ترجمان بنایا۔ {۱}

مثلاً کتا جب اپنے مالک کو دیکھتا ہے، تو ایک ایسی آواز نکالتا ہے، جسے نہ بھونکنا کہہ سکتے ہیں، نہ ہانپنا۔ انسان نے اس آواز کا نکالنا اُس موقع کے لیے اخذ کیا، جب کہ کوئی ایسا شخص آجائے، جس کا آنا خوشی کا باعث ہو۔ اس طرز کی آواز جب کوئی نکالتا، تو دوسرے سمجھ جاتے کہ کسی ایسے شخص سے ملاقات ہوئی ہے، جس کا ملنا موجب مسرت ہے۔

اسی طرح کتا جب اجنبی یا چور کو دیکھتا ہے، تو اُس وقت بھونکنا شروع کرتا ہے، لیکن اُس کے بھونکنے میں تقاطع و تسلسل کا ایک خاص انداز ہوتا ہے، جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی ناخوش کوار وجود آگیا۔ انسان نے بھی دشمن یا موذی جانور سے خبردار کرنے کے لیے اُس طرز آواز کو ذریعہ بنایا۔ غرض اسی طرح آواز کی حکایت کا سلسلہ مافی الضمیر کے اظہار کے لیے ایجاد ہوتا رہا۔ یہی آواز کبھی جذبات و خواہشات کا اظہار کرتی اور کبھی اُس موجود پر بھی دلالت کرتی، جن کی آواز کی یہ حکایت ہوتی، مثلاً اگر کتا کہنا ہوتا، تو اُس کے لیے بھی بھونک دینا کافی تھا، لیکن ہنوز اشارات کی

ترجمانی متروک نہیں ہوئی تھی؛ کہیں حکایت صوتی سے کام لیتے اور کہیں اشارات سے۔
جس طرح کونگے کی ذات اشارہ سے گفتگو کرنے کا نمونہ ہے، ایسا ہی حکایت صوتی کی
یادگار ہر بچہ نوزائیدہ میں موجود ہے۔ اُسے دیکھ کر اس قیاس کی تصویب کی جاسکتی ہے۔
بچہ ابتدا میں اشیا کو یا تو قصد و اشارہ سے بتائے گا یا اُس کے آواز کی نقل اُتار کر بتائے گا،
لیکن اظہار مدعا کا یہ طریقہ دیر پا یوں نہیں ہوتا ہے کہ اُس کے ولدین اور دوسرے اشخاص الفاظ کا
ذخیرہ لیے ہوئے اُس کے گرد و پیش موجود رہتے ہیں اور ہر موقع پر الفاظ کا اِلقاء اُس کی طرف ہوا
کرتا ہے۔ اس لیے زبان میں قوت آتے ہی بچہ الفاظ بولنا شروع کر دیتا ہے۔

اس وقت لغت و زبان کو موجودہ ترقی یافتہ شکل میں دیکھ کر یہ کہنا کہ جماد و حیوان کی صوت و
صدِ مجملیٰ و مصفیٰ ہو کر اس مرتبہ کمال تک ترقی پا کر آگئی کہ اب لغت کی تدوین و تالیف کی وسعت
بھی اُس کی سمائی کے لیے ناکافی ثابت ہو رہی ہے، ایک ایسے حیرت انگیز ارتقا کا نمونہ ہے،
جسے {} عقل باور کرنے سے پس و پیش کرتی ہے، لیکن اگر خود ذاتِ انسان اور اُس کی تمام
ضروریات و مایحتاج پر نظر ڈالی جائے، تو یہ حیرت دور ہو کر عقل کو اس تحقیق سے آشنا ہنادے گی۔
انسان کا موجودہ تمدن اور اس کی معاشرت کی رنگینی دیکھ کر کسے اس کا خیال گزر سکتا ہے کہ
ایک عہد اس پر ایسا بھی گزر رہا ہے، جب کہ اس کے رزم و بزم کا کل سامان ایک چمڑے کا ٹکڑا تھا۔
دن کے وقت چمڑا تہہ کا کام دے کر ستر پوش ہوتا، رات کو بستر، سردی میں لحاف، جنگ میں
ڈھال، بارش کے موقع پر چھاتا، کسی چیز کو سمیٹ کر اٹھالانے کے لیے برتن اور غار کا منہ بند
کر دینے کے لیے کواڑ وغیرہ وغیرہ تھا۔

لیکن یہ حقیقت و واقعہ ہے کہ انسان پر ایک ایسا عہد گزر رہا ہے کہ بہت سی ضرورتیں صرف
ایک چیز سے پوری ہوتی تھیں۔ رفتہ رفتہ ہر ضرورت کے لیے ایک ایک علیحدہ چیز مہیا ہوتی گئی۔
یہی حال زبان کا بھی ہے۔ ابتدا میں ایک صوت سنی گئی۔ کچھ دنوں اُس کی حکایت ہوتی
رہی، پھر انسان کے آلہ صوت کی نزاکت و لچک نے اس حکایت پر صیقل و جلا شروع کی، یہاں
تک کہ آئندہ چل کر آواز نے لفظ کی صورت اختیار کر لی۔

اس وقت ایک ہی لفظ کی دلالت بہت سے معنی پر ہوتی تھی۔ یہی اسم تھا، یہی فعل، یہی
مصدر تھا، یہی مشتق، یہی اسم ظرف تھا اور یہی اسم آلہ۔ کسی ایک مفہوم پر بھی اس کا اِطلاق کیا جاتا

اور اُس مفہوم سے جو جو چیز متعلق ہوتی، اُن سب پر بھی یہی لفظ بولا جاتا تھا۔ ہاں! جس طرح حکایت صوتی عہد بہد ترقی کرتے ہوئے لفظ کے مرتبہ تک پہنچی ہے، لفظ بھی عہد بہد ترقی کرتا ہوا اسم، فعل اور مصدر و مشتق تک پہنچا ہے۔

اس دور تمدن و تہذیب میں بھی ایسے انسان کا گروہ پہاڑوں، جنگلوں میں ملے گا کہ اگر انھیں شاید تعلیم یافتہ متمدن انسان میں لا کر کھڑا کر دیجیے، تو ایک دوسرے کو اپنا شریک نوعی کہنے سے انکار کرے گا۔ ان جنگلیوں اور وحشیوں کو دیکھ کر انسان کی ابتدائی معاشرت کا نقشہ سامنے آ جاتا ہے، جب کہ کہیں روئے زمین پر تمدن کا نام و نشان بھی نہ تھا۔ {}

ایسا ہی بعض اکنافِ عالم میں ایسی آبادیاں موجود ہیں، جو اس دعوے کی کافی دلیل و شہادت ہیں کہ زبان و بیان بھی اپنے ارتقا میں انہیں قوانین کی پابند ہے، جن قوانین کی حکومت تمدن کے سارے شعبوں میں کارفرما ہے، بلکہ خود ذاتِ انسان میں بھی اسی ارتقا کا جلوہ ہے۔ انسان بھی حقیقتِ انسانیت اور نوعِ انسانی تک اسی طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا پہنچا ہے۔

وسط امریکا کے جنوبی باشندے اور بعض حصص آسٹریلیا کے بسنے والے اب سے کچھ پہلے اور افریقہ کے بعض اطراف کے ساکنین اس وقت بھی ایسے پائے جاتے ہیں، جن کی زبان و بیان کا مطالعہ اصولِ ارتقا کی تصدیق و تصحیح کرتا ہے۔

ان علاقوں کے باشندے اپنے پاس الفاظ کا ذخیرہ بہت ہی تھوڑا رکھتے ہیں۔ گفتگو کے وقت الفاظ کی کمی کو ہاتھ، پاؤں، آنکھ وغیرہ کے مختلف اشاروں سے پورا کر لیتے ہیں۔ کہیں کہیں الفاظ کے اُتار چڑھاؤ میں کمی و بیشی کر کے مختلف معانی کا فائدہ حاصل کرتے ہیں۔ اُن کی گفتگو میں اشارات کا ایسا معتد بہ حصہ شامل ہے کہ اگر متکلم کے اعضا مشہود نہ ہوں، تو اُن کی گفتگو سمجھی نہیں جاسکتی ہے۔

شمار و اعداد کے الفاظ کی ایسی کمی اُن میں ہے کہ صرف ایک اور دو کے لیے اُن کی زبان میں الفاظ پائے جاتے ہیں۔ تین اور تین سے زیادہ کے لیے انہیں الفاظ کی تکرار کی جاتی ہے۔ یہ تکرار بھی چھ تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے، مثلاً چھ کے لیے دو کو تین مرتبہ کہیں گے (دو، دو، دو)، پانچ کے لیے (دو، دو، ایک)، لیکن اگر سات یا اس سے زیادہ عدد انھیں بتانا ہے، تو اس کے لیے نہ کوئی لفظ ہے، نہ الفاظ موجودہ کی تکرار، بلکہ بہت کہہ دینا کافی ہے۔

ایسے ہی وہ معنی و مفہوم جس کے لیے کوئی لفظ نہیں، تو موجودہ لفظ میں سے جس کو مناسب سمجھتے ہیں، اُس کو بولتے ہیں، مثلاً دراز و درازی کے لیے اُن کے پاس کوئی لفظ نہیں ہے۔ اگر انھیں کسی شے کو طویل کہنا ہو، تو وہ پنڈلی کہیں گے، کول کہنا ہو، تو چاند کہیں گے **و قس علیٰ ہذا!** زبان کی یہ بے بضاعتی، پھر اشارات کا دخل شہادت ہے اس بات کی کہ ایک عہد {} انسان پر ایسا گزرا ہے، جب کہ اشارات سے گفتگو کا کام لیا جاتا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ لفظ اشارہ کی جگہ داخل ہونا شروع ہوا، جس کے استعمال کا طریقہ یہ تھا کہ ایک ہی لفظ بہت سے معنی پر بولا جاتا تھا، پھر انسان میں بھی بتدریج وسعت ہوتی گئی۔

دورِ نطقی:

ہوسکتا ہے کہ ایک سطحی نظر رکھنے والا مباحثہ بالا کا مطالعہ کر کے اس نتیجہ پر پہنچے کہ جس طرح ایک بچہ جب کہ اُس کی زبان میں قوت کو یابی پیدا ہو جاتی ہے، تو چند مہینوں میں وہ الفاظ بولنے پر قادر ہو جاتا ہے، پھر دو چار برس میں مرکب جملے فعل، فاعل، مفعول، مبتدا، خبر اور روابط سے آراستہ اُس کے منہ سے نکلنے شروع ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح پہلے طبقہ انسان کو جب آواز کی سماعت محسوس ہوئی ہوگی، تو چند سال کے پیہم تقاضائے ضرورت نے انسان کو وضع الفاظ کے لیے مضطر کر دیا ہوگا۔ اس لیے پہلے ہی طبقہ نے اپنی عمر کے آخر حصہ تک الفاظ کا مواد ایسا فراہم کر لیا ہوگا، جو دوسری نسل کے لیے سرمایہ اور ذخیرہ قرار پا کر افزونی و افزائش کا باعث ہوا ہوگا، پھر وہی مجموعہ دو چار نسلوں تک پہنچ کر کامل زبان کی شکل میں نمودار ہو گیا۔

لیکن قانون ارتقا پر جسے بصیرت حاصل ہے، وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ پہلے طبقہ کو طبعی و خارجی اصوات کے اچھی طرح سمجھنے کا موقع بھی نہ ملا ہوگا، چہ جائے کہ اُن اصوات کی محاکات پھر محاکات کے معنی کے مقابلہ میں وضع۔ صرف انہیں مراتب سہ گانہ کے لیے ہزاروں برس اسے درکار ہوئے ہوں گے اور سیکڑوں نسلیں بغیر اس مرتبہ تک رسائی پائے ہوئے فنا ہو گئی ہوں گی۔

اُس مقدارِ زمانہ کا جب کہ سماعت نے حکایت اور حکایت صوتی نے اپنے کو لفظ تک پہنچایا ہے، کوئی اندازہ نہیں کیا جاسکتا، پھر لفظ میں قلب، ابدال، نحت اور ترخیم کا اجرا اور اس سے کثرت الفاظ کا ذخیرہ مہیا ہونا، پھر اسم، فعل اور حرف کے مراتب تک الفاظ کو پہنچانا؛ یہ ساری منازل ایک غیر متناہی سلسلہِ زمانہ کے خواہاں ہیں۔ بلا مبالغہ یہ کہا جاسکتا ہے {} کہ لاکھوں برس میں انسان

نے گویائی کو درجہ بدرجہ کمال کے اس مرتبہ تک پہنچایا ہے۔

پہلا درجہ وضع الفاظ کا ہے۔ دوسرا درجہ اسم، فعل اور حرف کی وضع و تمیز کا۔ تیسرا درجہ مشتقات کا۔ چوتھا درجہ مشتقات کے اصناف وضع کرنے کا۔ پانچواں درجہ الفاظ کو باہم ترکیب دے کر جملہ بنانے کا۔ چھٹا درجہ اختلاف ترکیب سے اختلاف معنی کا۔ ساتواں درجہ وضع اعراب کا۔ زبان کی آخری ترقی اعراب پر آ کر ختم ہو جاتی ہے۔ دنیا کی زبانوں کو دیکھا جائے، تو ان میں درجہ بدرجہ ترقی کرنے کے نمونے اس وقت بھی ملیں گے۔ وہ زبان جس نے زیادہ مدارج طے کیے ہیں، اُس زبان کے مقابلہ میں جو اُس درجہ تک ہنوز نہیں پہنچی ہے، زیادہ کامل سمجھی جاتی ہے۔ چنانچہ وہ السنہ نامکمل سمجھی جاتی ہیں، جن میں اعراب کی کمی پائی جاتی ہے۔ ایسی زبانیں جن میں اعراب تو ہے، لیکن اُن کے رد و بدل سے کونا کون معانی کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اُس زبان کے سامنے ناقص ہیں، جہاں اعراب سے فوائد معنوی حاصل ہوتے ہیں۔ ناقص زبانیں حروف سے اعراب کا کام لیتی ہیں۔ اُن کے یہاں اعراب کی دلالت کسی معنی پر نہیں ہوتی۔ وہاں اعراب صرف لفظ کے تلفظ کا محافظ ہوتا ہے۔ غرض اعراب نہ ہو یا اعراب کی دلالت معنی پر نہ ہو، دونوں صورتیں زبان کے نقص و زبونی کی دلیل ہیں۔ ایسی زبان کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ ہنوز اسے ترقی کرنا باقی ہے۔

مستشرقین کی تحقیق پر ایک نظر:

یہاں تک میں نے کافی وضاحت کے ساتھ اُس بیان و تحقیق کو جسے دنیا کے دورِ اجتہاد و اکتشاف کا تازہ ولذیذ ثمر سمجھا جاتا ہے، مختصر الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ ضخیم سے ضخیم کتاب پڑھ کر دیکھ لو، ما حاصل اُس کا یہی ہوگا، جو میں نے ملخصاً لکھ دیا ہے۔

اگرچہ یہ کوئی ایسا مسلک نہیں، جس کی طرف ابتداء اہل یورپ کا ذہن منتقل ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ وہی ابو ہاشم معتزلی کا مسلک ہے، جس کا ذکر ابتدائے صفحات میں گزر چکا ہے، لیکن ہاں! اُسی مسلک کا احیا اور جدوجہد سے اُس کی پرورش و ترمیم البتہ وقتاً فوقتاً (۱) علمائے یورپ کرتے رہے اور یہی اُن کی سعی و کوشش اُن کا مایہ ناز طرہ افتخار ہے۔

مجھے اس وقت نہ زبان کی تاریخ کا بیان کرنا مقصود ہے، نہ اُس حقیقت کا پتہ لگانا ہے، جسے آفرینش زبان و بیان کے لیے سنگ بنیاد کا مرتبہ حاصل ہے، نہ یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ کون سی

زبان اصل ہے اور کون کون زبانیں فرع ہیں، نہ باطل و نینوا کے کھنڈروں میں بھٹکتے پھرنے کی حاجت، نہ مقابر وغیرہ کے کتبات پر دیدہ ریزی کی ضرورت، نہ اصل و فرع میں مجاہست کی جستجو، نہ ایک فرع کو دوسرے فرع کے پہلو پہ پہلو قائم کرنے کی آرزو؛ یہ کام اُس کا ہے، جو توہمات و بے بنیاد مغروضات پر مقصد فاسد حاصل کرنے کے لیے دماغ پاشی اور دیدہ ریزی کو تحقیق انیق اور اچھوتا اجتہاد جانتا ہے اور اسے علم بالآثار کے خوش نوالقب سے ملقب کر کے ماؤف دماغ سے خراج تحسین وصول کرنا چاہتا ہے۔

بلکہ میرا مدعا صرف اس قدر ہے کہ کمال کا جو معیار زبان کے لیے قرار دیا جائے، عربی زبان اُس میں ایسی کامل ثابت ہوگی کہ دوسری زبانیں اُس کے مقابلہ پر لائی نہیں جاسکتیں، پھر اس مرتبہ کمال میں جو خصوصیات اور آئین و ضوابط کی مراعات یہاں ہوگی، اُس سے ظاہر ہوگا کہ عربی قدامت میں بھی اس قدر آگے بڑھی ہوئی ہے کہ دوسری زبانیں اس کے سامنے اپنی قدامت کا بھی دعویٰ کر نہیں سکتیں۔

میں اپنا مذکور ہالہ دعویٰ قبروں اور کھنڈروں کے کتبوں یا توریت کی عبارتوں سے ثابت کرنا نہیں چاہتا اور نہ تو ہم و خلیل کو تاریخ و تحقیق کہہ کر دعوے کا کوئی حصہ تسلیم کرانا چاہتا ہوں، بلکہ زبان کے انتہائی ارتقا و کمال اور اُس کے مستحکم اصول و ضوابط کو پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ جس زبان نے یہ سارے مدارج ترقی کے طے کیے ہوں، اُس کو اس درجہ کمال تک پہنچنے کے لیے بہ نسبت اُن زبانوں کے جن کی رسائی اس درجہ تک نہیں ہوئی، جن کے قوانین و ضوابط ایسے مستحکم نہیں ہوئے، زیادہ عرصہ گزرا ہوگا۔ اس لیے عربی زبان کا کمال اگر اُس کے کامل ہونے کی دلیل ہے، تو پھر یہی کمال اُس کی قدامت پر بھی شاہد عادل ہے۔ غرض زبان کے کمال و {} قدامت پر خود زبان ہی شہادت دے گی۔ اس کے سوا کسی خارجی گواہ کی حاجت نہیں۔

ع آفتاب آمد دلیل آفتاب

حواس ظاہری و باطنی:

انسان میں پانچ حواس ظاہر ہیں اور پانچ باطن۔ باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ؛ یہ تو حواس ظاہر ہیں اور ایسے ظاہر کہ نہ ان کے مقام و محل بتانے کی حاجت، نہ ان کے وظائف بیان کرنے کی ضرورت، نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر حاسہ کا ادراک جداگانہ ہے اور ہر ایک کا ان میں

سے دائرہ عمل علیحدہ۔ کسی کا اگر ایک حاسہ ضائع ہو جائے، تو دوسرا حاسہ اُس کا قائم مقام ہو کر نہ تو اُس حاسہ کے مدرکات کا ادراک کر سکتا ہے، نہ اُس کے دائرہ عمل میں آنے کی کوشش، مثلاً اگر سننے کی قوت سلب ہو جائے، تو بقیہ چار حواسوں سے نہ تو آواز سنی جاسکتی ہے، نہ یہ قویٰ مسموعات کی سرحد تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس کا سبب صرف یہ ہے کہ ہر ایک اپنے اپنے محسوس میں محصور ہے۔

حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ اور متصرفہ؛ یہ حواس باطن ہیں۔ مختصر الفاظ میں ان کے اعمال اور ان کا مقام سمجھ لینا ضرور ہے۔ حکمانے انسان کے دماغ کو تین حصوں پر منقسم کر کے ہر حصہ کا نام بطن رکھا ہے، جسے تجویف بھی کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلا اور تیسرا بطن بڑا ہے۔ رہا دوسرا بطن؛ وہ محض دہلیز و گزرگاہ ہے۔ اُن کی تحقیق ہے کہ بطن اول کا مقدم حصہ حس مشترک کا مقام ہے اور موخر حصہ خیال کا محل ہے۔ تیسرے بطن کے مقدم حصے میں قوت وہم ہے اور اس کے آخری حصہ میں حافظہ۔ اوسط بطن (جو بمنزلہ دہلیز ہے) قوت متصرفہ کا اس سے علاقہ ہے۔ اس کے کوما کو تصرفات کے لحاظ سے اس کے تین نام ہیں: متصرفہ، مخیلہ اور مفکرہ۔

حواس باطن کا مقام اور اُن کے اسما جب معلوم ہو چکے، تو اب اُن کے اعمال ملا حظہ ہوں:

حس مشترک:

جزئیات محسوسہ کی جتنی صورتیں حواس محسوس کرتا ہے، یہ سارے صورتِ حس مشترک میں چھپتے جاتے ہیں۔ اسی لحاظ سے اُس کا دوسرا نام لوح النفس ہے۔

خیال:

مدرکات حس مشترک کا یہ خزانہ ہے۔ حس مشترک میں جو صورت چھپتی ہے، خیال اُسے محفوظ ({}) رکھتا ہے۔ اسی رعایت سے اس کی جگہ حس مشترک سے قریب واقع ہوتی ہے۔

وہم:

معانی جزئیہ کا ادراک اس قوت کا وظیفہ ہے۔ صورتِ محسوسہ حس مشترک سے مخصوص ہیں اور معانی جزئیہ قوت وہم سے۔ بکری کے بچہ کو اپنی ماں سے جو محبت ہے یا بکری کے ساتھ جو بھیڑیے کی عداوت ہے، ایسے معانی جزئیہ کا ادراک قوت وہم کا کام ہے۔

حافظہ:

معانی جزئیہ جنہیں وہم یہ ادراک کرتی ہے، قوت حافظہ اُسے محفوظ رکھتی ہے۔ جو نسبت حافظہ کی قوت وہم یہ کی طرف ہے، وہی نسبت خیال کی حس مشترک کی جانب ہے۔

متصرفہ:

مدركات حس مشترک اور وہم یہ کا یعنی صور محسوسہ اور معانی جزئیہ کا باہم ربط دے کر ملانا اور کبھی جدا کرنا اس کا فعل و عمل ہے۔ دماغ کے بطن اوسط میں اس کا مقام ہے۔ دائمی حرکت اس کی خلقت میں داخل ہے۔ حالت بیداری ہو یا خواب؛ یہ کسی وقت بھی ساکن نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اس کے انفعال میں انتظام کا پایا جانا ضروری نہیں سمجھا گیا ہے۔

کبھی ایک ایسا انسان جس کے چار سر ہوں اور کبھی بے سر کا انسان تصور کرنا، کبھی ایسی شکل قائم کرنا کہ جس کا نصف حصہ حیوان اور نصف حصہ انسان ہو، کبھی شیر میں بزدلی اور بکری میں شجاعت کا وجود فرض کرنا؛ یہ سارے ایر پھیر اسی قوت کے نتائج ہیں۔ ایسے اعمال جب اس سے صادر ہوتے ہیں، تو اس کا نام قوت متصرفہ قرار پاتا ہے۔

مخیلہ:

لیکن جس وقت نفس بوساطت وہم اس سے کام لیتا ہے، تو اُس حال میں محسوسات جزئیہ کی خصوصیات حذف کر کے اس قابل بنادیتی ہے کہ عقل ماہیت کلیہ کا ادراک کر لیتی ہے۔ اس خدمت کو انجام دیتے وقت اس کا نام قوت مخیلہ ہوتا ہے۔

منفکرہ:

اگر نفس بوساطت قوت عاقلہ اسے استعمال کرتا ہے، تو یہی قوت اُس وقت ماہیت کلیہ کو صورت جزئیہ کا لباس پہنا دیتی ہے اور اب اُسے منفکرہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ موقع توضیح و تشریح یا دلیل و برہان کا نہیں ہے۔ سلسلہ کلام کو مربوط کرنے کے لیے اس کی ضرورت تھی کہ حواس باطن کے اسما اور اُن کے وظائف بتا دیے جائیں، تا کہ آئندہ اس بحث (۱) میں جو کچھ کہا جائے، اُس کا افادہ وسیع ہو جائے۔

انسان کی ساعت بے شعوری:

قابل لحاظ یہ امر ہے کہ حواس ظاہر ہوں یا حواس باطن؛ ان کے عمل کا جب وقت آتا ہے، تو

وہ نتیجہ کسی تعلیم اور اکتساب کا نہیں ہوتا، بلکہ خود اُن کی فطری قابلیت قوت سے فعل کی طرف آ جاتی ہے۔ حکما کا بیان ہے کہ انسان کا بچہ پیدا ہوتے ہی احساس و ادراک سے کام لینا شروع نہیں کر دیتا ہے، بلکہ چند روز اُس پر ایسے گزرتے ہیں کہ بظاہر دوسروں کو حواس عمل کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں، لیکن باعتبار واقع اُن کا ذرہ برابر بھی عمل نہیں ہوتا۔ آہستہ آہستہ ایک ایک حاسہ برسر کار آتا جاتا ہے۔

حواس کا دورِ عمل:

سب سے پہلے قوتِ لامسہ اپنا کام شروع کرتی ہے، اس کے بعد باصرہ، پھر سامعہ، پھر ذائقہ اور سب سے آخر میں شامہ۔ حواس باطن کے ادراک کا آلہ حواس ظاہر ہیں۔ اس لیے بغیر حواس ظاہر حواس باطن بھی کام نہیں کرتے ہیں۔

غرض یکے بعد دیگرے احساس و ادراک کا عمل ظاہر سے شروع ہو کر باطن تک، صورت سے معنی تک اور جزئیات سے کلیات تک پہنچتا ہے۔ اس کے لیے صرف زمانہ اور مہلت درکار ہے، نہ کہ تعلیم و تعلم۔

یہ امر بدلتہ معلوم ہے کہ یہی ظاہری و باطنی حواس حیوانوں میں بھی کارفرما ہیں، حالاں کہ وہاں نہ تعلیم ممکن ہے، نہ تعلم۔

احساس امر اکتسابی نہیں:

اس تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حواس کا اپنے وقت پر کام کرنا ایک ایسا عمل ہے، جس میں انسان کے کسب و اکتساب کو ہرگز دخل نہیں۔ ان کے حس کرنے کے جو شرائط ہیں، جس وقت وہ پائے جائیں گے، حواس اپنے محسوسات کا ادراک کر لیں گے۔ یہاں تک انسان اور حیوان دونوں کی سرحدیں ایک ہیں۔

تمیز اور عقل:

ہاں! جب آدمی کا بچہ سات برس کی عمر پر پہنچتا ہے، تو اس میں ایک اور قوت پیدا ہو جاتی ہے، جسے تمیز کہتے ہیں۔ تین برس تک یہ قوت تمیز بڑھتی رہتی ہے، پھر {} دس برس کے بعد ایک اور قوت پیدا ہوتی ہے، جس کا نام عقل ہے۔

نفسِ ماطقہ اور اُس کے وظائف:

اب یہ قوتِ تمیز اور قوتِ عقل کا ہی فیض ہے، جو انسان کلیات و مجردات کا ادراک کرتا ہے۔ امورِ معلومہ کو ترتیب دے کر ایک نیا نتیجہ حاصل کرتا ہے۔ اپنی رائے اور فکر سے نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے۔ یہی وہ وظائف ہیں، جن کی نسبت نفسِ ماطقہ کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی نفسِ ماطقہ نے انسان کو جانوروں پر شرف و امتیاز بخشا ہے، ورنہ مشاعرِ خمسہ ظاہر و باطن میں تو حیوان و انسان دونوں برابر ہیں۔ تعلیم و تعلم سے نہ تو مشاعرِ فطریہ اور قوائے خلقیہ پیدا ہوتے ہیں، نہ ان میں جو قوتِ عمل ہے، وہ پیدا ہوتی ہے۔ ان کا وجود، ان میں قوتِ عمل؛ یہ سب کے سب پیدائشی و خلقی ہیں۔ تعلیم کا کام ان کی تربیت و رزانت اور ان میں رونق و ابہت پیدا کر دینا، نیز مفید سے مفید تر عمل کی طرف مائل کر دینا ہے اور بس۔

ایک سوال:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس وقت بھی کہ انسان ہوا، اُس میں حواسِ ظاہر بھی تھے اور حواسِ باطن بھی، پھر سات برس کی عمر میں قوتِ تمیز کا ظہور ہوا اور دسویں سال سے عقل کی رہنمائی شروع ہو گئی، پھر اس کی کیا وجہ کہ انسان قوائے مدركہ میں اپنے سارے شرکائے جنسی سے زیادہ، لیکن احساسات و ادراکات میں محض بے بہرہ۔ کیا مشاعر اور قوائے مدركہ تمدن و تہذیب سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کی پیدائش تعلیم و تعلم کی رہنمائی سے ہے۔

نوعِ عالی اور نوعِ سافل میں اشتراک و امتیاز:

تخلیقِ انسان کے متعلق دو صورتوں میں جسے بھی تسلیم کریں؛ یعنی یہ کہیں کہ انسان ابتدائی سے انسان پیدا ہوا ہے یا یہ کہیں کہ درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا آخر میں انسان ہو گیا؛ بہر دو حال مجبوراً یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ انسان نام ہے اُس مخلوق کا، جو بہ نسبت حیوان کچھ نہ کچھ قوت و ادراک زیادہ رکھتا ہے۔ حقائقِ اشیا سے بحث کرنے والوں کا اس میں تو اختلاف پایا جاتا ہے کہ نوعِ عالی کے (۱) اوصافِ مخصوصہ میں سے بعض وصفِ نوعِ سافل میں پائے جاتے ہیں یا نہیں، لیکن اس کا تو کوئی بھی تامل نہیں ہوا کہ نوعِ عالی اُن اوصاف سے خالی ہو، جو نوعِ سافل کے لیے ثابت ہیں، مثلاً یہ تو کہا گیا ہے کہ قوتِ لامہ جسے کثیر گروہ حکما کا لوازمِ حیات سے جانتا ہے، قوتِ جماد تک

یہ انسان تباہی کا لالچ ملائم و ناملائم کا اظہار آواز سے کرتے ہوں، لیکن انسان مقامِ انسانیت پر پہنچ کر ایسا لالچ مل ہو جائے کہ محض آواز نکالنا بھی اُسے اُس وقت تک نہ آئے، جب تک جانور اور جہاد کی آواز کو یہ نہ سنے۔

تماشا یہ ہے کہ ایک طرف تو ایسا عاقل ہے کہ حیوانوں کے اختلافِ حال کی تطبیق اُن کے اختلافِ صوت سے دے کر ایک نتیجہ اخذ کرنا اور پھر اپنے حالات سے تطبیق دینا تو اسے آیا، لیکن دوسرا پہلو اس کا ایسا تاریک ہے کہ اپنے آلہ صوت سے کسی آواز کا نکالنا اُس کے لیے اُس وقت تک ناممکن رہا، جب تک اُس نے جانوروں کی بولیوں کی سماعت نہ کی۔ طرفگی یہ کہ اس سماعت کے بعد بھی آواز نکالنے پر اُسی قدر رت ہوئی کہ جو آواز سن گئی تھی، اُس کی نقالی کر دی گئی۔

اب نہ معلوم کس جانور کی آواز پہلے سنی گئی؟ اس لیے کہ جس طرح آج دنیا میں بنی نوع انسان کی بولیاں طرح طرح کی ہیں، اسی طرح جانوروں کی آوازیں بھی بھانت بھانت قسم کی سنی جاتی ہیں، پھر یہ مسائل بھی قابل تحقیق ہیں کہ جہاں ابتدائی آفرینش انسان کی ہوئی، وہاں کتنے قسم کے جانور تھے؟ کس جانور کی صوت انسان کی آواز کا ماخذ ہے؟ اس کے لیے اصوات حیوان میں سے {} کسی ایک کی صوت کو ترجیح دی گئی یا ایک ایک دودو بولی ہر ایک حیوان سے اخذ کی گئی۔ غرض اس تحقیقات پر جس قدر غور کیجیے، اس کی بوجھنی نئی نئی پیچیدگیاں پیدا کرتی جائے گی، مثلاً حیوان آواز نکالنے پر قادر ہے، لیکن انسان میں اس کی قدرت نہیں۔ حیوان مختلف جذبات کا اظہار اپنے اعضا اور اختلاف آواز سے کر سکتا ہے، لیکن انسان یہاں بھی بے بس ولا چار ہے۔ خواص و لوازم حیوانیت تک میں انسان انسان ہو کر محتاج تعلیم و تعلم ہے، لیکن حیوان حیوان رہ کر بھی محتاج نہیں۔ پیرتی معکوس کی نیرنگیاں طرفہ تماشا ہیں!

کیا بچہ جس وقت پیدا ہوتا ہے، روتا ہوا پیدا نہیں ہوتا؟ کیا غلوں کی آواز اُس کے منہ

سے نہیں نکلتی ہے؟ بد اہت شاہد ہے کہ کسی خاص زبان اور اُس کے مخصوص الفاظ کے لیے تعلیم و سماعت کی حاجت ہے، نہ کہ مطلق آواز کے لیے۔ کونگے جو سننے سے قطعاً عاجز ہیں، آخر وہ بھی آواز نکالتے ہیں۔ وہ کس کی حکایت کرتے ہیں؟ پھر اُن کی آواز میں بھی اختلاف باعتبار اختلاف جذبات و حالات پایا جاتا ہے۔ اس سے اعراض و انکاریوں کر کیا جاسکتا ہے؟

اسی طرح بچہ اگر کسی ملک کی زبان نہ سنے، جب بھی اپنی بالیدگی کے ساتھ آواز نکالنے پر یوماً یوماً قادر ہوتا جائے گا۔ بے شک منہ سے اُس کے الفاظ نہ نکلیں گے، لیکن زیر و بم، بلندی و پستی، نرمی و سختی کی رعایت اُس کی آواز میں بھی ہوگی۔ اگر ایسے بچوں کا گروہ کسی جگہ فرض کر لیا جائے، جن کی نشو و نما یوں ہوئی ہو کہ اُن کے کانوں نے کبھی انسانی الفاظ نہیں سنے، تو اُن کی وہی آواز جو کسی گوشہ عالم کی زبان نہیں کہی جاسکتی، اُن کے باہمی مفاہمت و مکالمات کے لیے بالکل کافی ہوگی، جیسا کہ چند کونگے جب ایک جگہ مجتمع ہوتے ہیں، تو وہ باہمی مفاہمت اپنی آواز اور اشارات سے کر لیتے ہیں، حالاں کہ قوتِ سامعہ اُن میں مفقود ہوتی ہے، پھر اس کی کوئی وجہ نہیں کہ کامل الحواس اپنی آواز کو سن کر اور سنا کر باہمی گفت و شنود نہ کر سکے۔ ہاں! اہل زبان اور صاحب الفاظ کو اُن کی آواز کچھ نہ سمجھا سکے گی۔ یہ اس لیے کہ اس کے کان مخصوص الفاظ سے آشنا ہیں، اُن کی آواز کے اُتار چڑھاؤ سے آشنا نہیں، لیکن اس سے اُن کے باہمی افہام و تفہیم میں {} نقص لازم نہیں آتا۔ الحاصل محض آواز نکالنے کے لیے اور باہمی مفاہمت کا عنوان قرار دینے کے لیے انسان کو ہوا، بارش اور حیوان لا عقل کی درس گاہ میں لے جا کر صوت و صدا کا سبق پڑھانا پڑھے لکھے تعلیم یافتہ اشخاص کا شیوہ نہیں۔

اب جب کہ بد اہت اس امر پر شاہد ہے کہ انسان تعلیم الفاظ میں محتاج ہے، نہ کہ اصوات و اشارات میں، تو پھر بے بنیاد وہی تحقیقات کا اس شد و مد سے خطبہ کہاں تک صحیح تسلیم کیا جاسکتا ہے اور جب ابتدائی غلط ہوئی، تو پھر غلط مقدمات سے جو نتائج نکالے جائیں گے، انہیں صحت کا مرتبہ کیوں کر دیا جائے گا؟

یہ واقعہ ہے کہ فلسفہ کی پرواز صرف موجودات کی وسیع آبادی میں منحصر ہے، لیکن موجودات سے بلند فضا میں جب اسے پہنچایا جاتا ہے، تو فلسفہ چکر کھا کھا کر تھک جاتا ہے اور اُس گردش میں جو کچھ کہتا ہے، وہ اپنے تکان کی حکایت ہوتی ہے، نہ کہ حقائق اشیا کی تحقیق۔

فلسفی راز حقیقت نتوانست کشود
گشت راز و گراں راز کہ انشائی کرد

اصل حکایت صوتی پر حکیمانہ نظر:

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حکایت صوتی کی جو صوت و صدا بلند کی جارہی ہے، ذرا اس آواز کو بھی کان لگا کر سن لیا جائے، تاکہ اس صدا کے با معنی و بے معنی ہونے کا منصفانہ اور عالمانہ فیصلہ ہو سکے۔

یہ حقیقت ظاہر ہے کہ انسان کے پانچ حواس ہیں اور ہر حواس کے ادراک کا عالم جداگانہ ہے۔ کان آواز سننے کے لیے ہے۔ دیکھنے، سونگھنے، چکھنے اور چھونے کے عالم سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ انسان کی گویائی یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ کانوں نے جو کچھ سنا، زبان نے اُس کی حکایت کر دی، تو پھر لازم آئے گا کہ بقیہ چار حواسوں سے متعلق ہیں، اُن کے لیے انسان کوئی لفظ وضع نہ کر سکے۔ اس لیے کہ ان میں سے نہ تو کوئی آواز ہے، نہ آواز سے مشابہ، پھر ان کا اظہار ہو، تو کیوں کر ہو۔ اس وقت طبیعت انسان کی کشاکش اور ضیق کا (۱) ذرا اندازہ کیجیے۔ چار حواس ہیں، جو اپنے مدارکات پیش کر رہے ہیں۔ قوتِ مدركہ انھیں ادراک کر رہی ہے۔ اعضا و جوارح پر محسوسات کے ادراک کا اثر مترتب ہو رہا ہے، لیکن انسان کے آلاتِ صوت اس بارے میں جنبش تک نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ یہ تو صرف اصوات کی حکایت کر سکتے ہیں، نہ کہ محسوسات کی۔

خواہ اس کشاکش اور گھٹن میں انسان کا دم ہی کیوں نہ گھٹ جائے، لیکن جب تک حکایت صوتی قلب، ابدال اور ترخیم وغیرہ کے مدارج طے نہ کرے گی، اُس وقت تک ان ہر چہار عالم کے لیے کوئی آواز نہ نکالی جائے گی۔

طرفی یہ کہ قوتِ لامہ نے سب سے پہلے اپنا کام شروع کیا تھا، تو اس لحاظ سے چاہیے یہ تھا کہ اظہار کی قوت سب سے پہلے ملموسات کی طرف متوجہ ہوتی، لیکن ایسا کہا جاتا، تو علم و تحقیق کے عین مطابق ہوتا اور اس میں کوئی حیرت کا پہلو نظر نہ آتا اور انوکھی تحقیق کی داو نہ ملتی۔ اس لیے ضرورت اس کی تھی کہ ساری تحقیق علمِ انفس اور علمِ الابدان پر پہلے پانی پھیر دیا جائے، تاکہ زبان کا فلسفہ بیان کرنے والے کی اہمیت ظاہر ہو اور بے علم دنیا جان لے کہ فلسفہ اور ہے اور زبان کا

فلسفہ کچھ اور۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ اس طرح علم و تحقیق سے معاندانہ برتاؤ کر کے جو بات کہی جاتی ہے، اُسے تحقیق کے نام سے یاد کرنے کی جرات کیوں کر ہوتی ہے!!
حیران ہوں کہ ان دونوں میں کسے زیادہ عجیب کہوں: آیا محقق کے تحقیق کو یا مقلدین کے تسلیم کو، ایک سے ایک کی حیرت بڑھی ہوئی ہے۔

مشاعر خمسہ میں سے اولیت کا مرتبہ:

علم النفس سے بحث کرنے والے فلاسفہ کا کثیر گروہ تو یہی کہتا ہے کہ مشاعر خمسہ ذی حیات کے لیے مخصوص ہیں، لیکن بعضوں کا یہ خیال ہے کہ قوتِ لامسہ ایک ایسی حس ہے، جو جمادات تک میں موجود ہے۔ آگ کا شعلہ جو اوپر جانا چاہتا ہے اور ڈھیلا جو اوپر کی طرف پھینکا جائے، وہ نیچے کی طرف آنا چاہتا ہے، اُن کے نزدیک اس کی علت نامہ میل طبعی نہیں ہے، بلکہ لامسہ کے اور اکِ ملائم و ناملائم کا نتیجہ ہے۔ {}

ڈھیلے کے لیے سطح زمین سے بلندی کا ماحول اور آگ کے لیے پستی و زمین کا ماحول ناملائم ہے اور یہی ماکوار ماحول کو ارا کی طرف اُن دونوں کو لے آنے کا باعث ہے۔ آگ بلندی کی طرف گئی اور اپنی حالت ملائم سے جا ملی۔ ڈھیلے نے زمین پر پہنچ کر کوارہ حالت محسوس کی۔
میں اس وقت اس کا فیصلہ کرنا نہیں چاہتا کہ یہ قول کہاں تک صحیح ہے، لیکن اس سے قوتِ لامسہ کی اہمیت ضرور معلوم ہوتی ہے۔ یہ حس جمادات میں موجود تھی، وہاں سے ترقی یافتہ ہو کر حیوان میں آئی اور یہاں سے ترقی پا کر انسان میں پہنچی۔

لامسہ کی اہمیت پر شیخ بوعلی سینا کی سند:

اسی ذیل میں شیخ بوعلی سینا کی تحقیق جو اُس نے اپنی بے مثل کتاب ”شفا“ میں لکھی ہے، قابلِ لحاظ ہے۔ قوتِ لامسہ کی اہمیت شیخ کی نزدیک اس مرتبہ کی ہے کہ سامعہ اور باصرہ بھی اپنے اور اکِ ملائم و ناملائم میں اس کے محتاج ہیں۔ اُس کا بیان ہے کہ اگر آنکھ اور کان کی قوتِ لامسہ کسی وجہ سے باطل ہو جائے یا یہ نقص اُن دونوں میں خلقتی ہو، تو پھر آنکھ نہ حسن سے لذت گیر ہوگی، نہ کر یہہ منظر سے اُسے ماکواری پیدا ہوگی۔ ایسا ہی خوش آوازی بلکہ لُحْن داؤدی اُس کے کان میں بھدی، موٹی اور سخت آواز کے مساوی ہوگی۔ اُس کے لیے نہ پہلے میں کوئی لذت ہے، نہ دوسرے میں کوئی الم۔ ایسے اشخاص جن کا مذاق صورت و صوت کے حسن و قبح میں کوئی تمیز ذاتی نہیں رکھتا

ہے، وہ نتیجہ اس کا ہے کہ باصرہ و سامعہ سے اُن کی قوتِ لامسہ باطل ہوگئی ہے۔
غرض شیخ کی تحقیق میں جہاں تک محض دیکھنے اور سننے کا تعلق ہے، وہ تو صرف باصرہ اور
سامعہ کا کام ہے، لیکن شنیدہ اور دیدہ سے ملائم و ناملائم اور لذت و الم کی جو کیفیت حاصل ہوتی ہے،
یہ نتیجہ ہے قوتِ لامسہ کا، جو سامعہ اور باصرہ دونوں میں موجود ہے۔

اگرچہ شیخ کی اس تحقیق کو آئندہ آنے والے حکما نے تسلیم نہیں کیا۔ امام فخر الدین رازی کی
تائید و حمایت بھی شیخ کے مسلک کو مقبول نہ بنا سکی، لیکن قوتِ لامسہ کی اہمیت پر یہ دوسری دلیل کہی
جاسکتی ہے۔ اس بیان میں کہ حسِ لامسہ کا آغازِ عمل سب سے پہلے ہوتا ہے، سلف سے ({}) خلف
تک متفق اللسان ہیں۔ کسی دور میں بھی کسی حکیم نے اس سے اختلاف نہیں کیا۔ رہا یہ مسئلہ کہ اس
کی اہمیت کس مرتبہ کی ہے؟ اس میں اختلاف ضرور ہے، لیکن خود اس کا مختلف فیہ ہو جانا اس کی
اہمیت کی دلیل ہے۔

کچھ نہ ہوتا، تو کچھ نہیں ہوتا

تھا گریباں تو تار تار ہوا

اس مقام پر ان مذاہب کے بیان کرنے سے یہی مقصد تھا کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ مسموعات
سے پہلے ملموسات نے اپنا اظہار و بیان چاہا ہوگا۔ مسائل فلسفہ اسی کی تائید میں ہیں۔ حکما کے
اقول سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے انسان کو انسان تسلیم کرنے کے بعد کو نگے اور
بہائم سے بھی کم مرتبہ پر رکھنا حقائق شناسی نہیں، بلکہ حقائق پوشی ہے۔

سماعت کی حقیقت:

اب ضرورت ہے کہ چند سطروں میں یہ حقیقت بھی ظاہر کر دی جائے کہ انسان کی آواز کی
حقیقت کیا ہے اور قوتِ سامعہ کا اُس میں کہاں تک دخل ہے اور اُس دخل کی نوعیت کیا ہے؟
کان کی اندرونی سطح پر جو عصبات بچھے ہوئے ہیں، وہی آگہ سماعت ہیں۔ جب کوئی قوت
دفعۂ تیزی کے ساتھ اپنی کوفت و کوب سے ہوا کے نظام کو تہ و بالا کر دیتی ہے، تو فضا ئے ہوا میں
ایک تموج پیدا ہو کر کان کے اندرونی سوراخ کے حصہ میں پہنچتا ہے۔ یہاں پہنچ کر اُس ہوا میں جو
کان میں بھری ہوئی اور بستہ ہے، اپنے ہی جیسی موج پیدا کر دیتا ہے۔ یہ موج جب اُن بچھے
ہوئے عصبات سے ٹکراتی ہے، تو قوتِ مدرکہ بواسطہ عصباتِ مغروشہ صوت کا ادراک کر لیتی

ہے۔ انسان کا فیطری اقتضا ہے کہ وہ اپنے احساسات کا آواز کی وساطت سے اظہار و بیان کرے۔

زبان احساسات اور ادراکات کی ترجمان ہے:

حقیقت یہ ہے کہ مشاعرہ خمسہ میں سے جب کوئی حاسہ کسی شے کا احساس کرتا ہے، تو دو حال سے خالی نہیں؛ یا تو اُس ادراک سے {} لذت کی کیفیت پیدا ہوئی ہوگی یا اذیت کی۔ دونوں حالتوں میں کیف کا اثر سارے نظامِ عصبی میں پھیل کر ایک تغیر پیدا کر دیتا ہے، جس کا اندازہ دیکھنے والوں کو بھی ہو جاتا ہے۔ شدتِ کیف میں اُس شخص کا ایک ایک رگ و ریشہ اثر کا ایسا مظہر و آئینہ بن جاتا ہے کہ باوجود کوشش نہ ضبط کی طاقت رہتی ہے، نہ اخفا کی مجال۔ ہاں! خفیف کیفیت کے اثر کو البتہ چھپایا جاسکتا ہے۔ اب جب کہ صورتِ حال یہ ہے، تو پھر یہ کیوں کر کہا جاسکتا ہے کہ ادراک نے جو کیفیت پیدا کر دی ہو، وہ جلد سے، عصبیات سے، عضلات سے تو ظاہر ہو، لیکن زبان سے اظہار صرف اس لیے نہ ہو سکتا ہو کہ اُس کا تعلق آواز سے نہیں ہے۔ حالاں کہ شدتِ کیف کو اعتدال پر لانے کے لیے زبان بہترین ذریعہ و واسطہ ہے۔ غرض جیسا کہ چہرے کا تغیر، اعصاب کا تاثر غیر اختیاری ہے، ایسا ہی آلاتِ صوت کا صدا نکالنا بھی اضطراری اور غیر ارادی ہے۔

اصواتِ اضطراری مثل آہ اور واہ اس امر کی دلیل ہیں کہ انسان جس کیف سے مکلف ہوتا ہے، اُسے الفاظ کے قالب میں ڈھالنا چاہتا ہے۔ حالتِ اضطرار میں کیفیت کا دفعۂ ہجوم ایسا ہوتا ہے کہ بے ساختہ زبان اُس کی ترجمانی کر دیتی ہے، لیکن اس ترجمانی میں چوں کہ ارادہ و اختیار کی فرصت نہیں ملتی، اس لیے حس اور نطق میں ربط و مناسبت کا بھی لحاظ قائم نہیں کیا جاسکتا، مگر اس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ محسوسات کا آواز سے اظہار کرنا حیات و زندگی کے لوازم و خواص ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حاسہ محسوس کرے اور آواز اُس کی حکایت نہ کرے۔ بسا اوقات جب کہ کیفیات کا نفس پر غلبہ و ہجوم ہوتا ہے، تو انسان خود بخود بغیر مخاطب و سامع کے بولنا شروع کر دیتا ہے؛ کبھی آہستہ اور کبھی با آواز بلند؛ یہ طرزِ تکلم ثابت کرتا ہے کہ مدركات و محسوسات کا بیان کرنا انسان کی طبیعت کا اقتضا ہے۔ یہاں تک کہ حالتِ اضطرار میں خود ہی سامع بننے پر اکتفا کرتا ہے، مگر بولنا ضرور ہے۔

سامعہ مترجم اور مترجم کے لیے میزان ہے:

دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ گویائی جب کہ جذبات، احساسات اور کیفیاتِ نفسی کی

ترجمان ہے، نہ کہ صرف ایک حاسہ کے ادراک یعنی مسموعات کی، تو اس صورت میں الفاظ کی ہیئت و شکل ایسی {} ہونی چاہیے، جس کے سننے سے اُس جذبہ کیفیت کا شعور ہو جائے، جس کی ترجمانی کی جارہی ہے۔ قوتِ سامعہ میں جب ہوائے مکیف پہنچ کر مسموع ہوتی ہے، تو اُس وقت متکلم اس کا اندازہ کرتا ہے کہ مترجم اور مترجم میں کہاں تک موافقت ہوئی، آواز نے جذبات و کیفیات کی کہاں تک تصویر کشی کی۔ سامعہ الفاظ و معنی کے تطابق و تمشل و توافق و تشہد کو تول کر وزن کی صحت و حالت و کیفیت سے خبر دیتی ہے۔

بے شک قوتِ سامعہ کو وضع لفظ میں بہت بڑا دخل ہے، لیکن نہ اس حیثیت سے کہ جانوروں کی بولی سن کر اُس میں کتر بیونت کر کے الفاظ معنی کے مقابلہ میں وضع کر لیے گئے، بلکہ اس حیثیت سے کہ جو لفظ منہ سے نکل کر کانوں تک پہنچا، اُسے سامعہ کی میزان میں رکھ کر دیکھا گیا کہ لفظ و معنی دونوں کا وزن صحیح ہے یا نہیں۔ عدم توازن کی حالت میں کوشش کا سلسلہ اُس وقت تک جاری رہے گا، جب تک میزان صحیح ہو کر دونوں پلے برابر نہ ہو جائیں۔

موضوع و مہمل کی بحث:

اس حقیقت کی یوں تصدیق و تحقیق کیجیے کہ لفظ با معنی کو موضوع اور بے معنی کو مہمل کہتے ہیں؛ یعنی جو لفظ اپنی ذات میں معنی کا اثر و نشان رکھتا ہے، وہ تو موضوع ہے اور جو لفظ ایسا ہے کہ حروف سے ترکیب پا کر ہیئت لفظی کی شکل میں تو آگیا، لیکن معنی سے اُس کی ذات خالی ہے، تو اُسے مہمل کہیں گے۔

اب اگر لفظ کے ساتھ معنی نہیں لپٹتا ہے اور خود نفس لفظ سے معنی و مفہوم سمجھا نہیں جاسکتا، تو پھر موضوع و مہمل کی تقسیم علمی بصیرت پر نہ ہوگی، بلکہ یہ ایک تقسیم اتفاقی ہوگی، جسے بخت و اتفاق نے موضوع و مہمل کی طرف منقسم کر دیا ہے۔

وضع نے بلا لحاظ مناسبت و ربط جس لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے دیا، وہ موضوع لفظ بن گیا اور جسے کسی معنی کا مقابل قرار نہ دیا، وہ مہمل ہو گیا۔ اس صورت میں اُس کا موضوع کہا جاتا اور اس کا مہمل قرار پانا محض اتفاق پر مبنی ہوگا۔ اس کا پورا امکان تھا کہ وضع کرنے والا اگر مہمل کو اختیار کر لیتا اور موضوع کو چھوڑ دیتا، تو صورت واقعہ بدل جاتی۔ اس لیے کہ موضوع و مہمل اخذ و ترک کا {} ہی دوسرا نام ہے۔

لیکن اگر الفاظ موضوع کی حقیقت یہ ہے، تو پھر الفاظ کو مد رکات و محسوسات کا ترجمان کہنا غلط اور صریح غلط ہے۔ کتنی حیرت کا مقام ہے کہ ایک طرف تو محض آواز وہ بھی نہ صرف کامل الحواس انسان کی، بلکہ حیوان اور کونگے کی بھی اُس کے اور اکات کی ترجمان ہے اور دوسرا رخ جسے ترقی سے درخشاں و تاباں فرض کیا جاتا ہے، وہاں یہ نظارہ دیکھنے میں آتا ہے کہ آواز نے بڑھ کر جب الفاظ کی صورت اختیار کی، تو ترجمانی کی قابلیت ان سے معدوم ہو گئی اور اب محض واضح کے کرم پر ان کے موضوع و مہمل ہونے کا انحصار ہو گیا۔ ہر پردے لکھے آدمی کو معلوم ہے کہ مجاز اور منقول کے لیے معنی حقیقی اور منقول عنہ کے ساتھ ایک کونہ مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔ جب تک معنی حقیقی و مجازی اور معنی منقول و منقول عنہ میں مناسبت نہ ہوگی، اُس وقت تک مجاز اور نقل صحیح قرار نہ پائیں گے، لیکن یہ کیسا ضابطہ ہے کہ خود معنی حقیقی اپنے لفظ سے ایسا بے گانہ و اجنبی ہے کہ اس کے لیے کسی مناسبت کا ڈھونڈنا بھی خطا ہے۔ یہاں صرف واضح کا وضع کر دینا ہر علاقہ و مناسبت کا ضامن و کفیل ہے۔

کیا واضح کا منصب جلیل و رفیع ہر اُس شخص کو دے دیا جائے گا، جسے تقدیم زمانی یا سبقت نے یہ موقع دے دیا کہ وہ کسی لفظ کو کسی معنی کا مقابل قرار دے دے۔ اگر وضع، واضح اور موضوع کے یہ معنی قرار دیے جائیں، تو خواہ ساری عجمی دنیا اسے تسلیم کر لے، لیکن زبان عربی اسے ایک لمحہ کے لیے بھی قبول کر نہیں سکتی۔ یہاں معنی حقیقی کا اپنے لفظ سے ایسا ارتباط ثابت ہوتا ہے، جس سے واضح کی شان علمی کی بلندی اور لفظ موضوع میں علم کی روشنی اور وضع کے لیے عرفان حقیقت کی قابلیت بدلتے سامنے آ جاتی ہے!!!

t t t

چھٹا باب:

فلسفہ اشتقاق

اشتقاقِ صغیر و کبیر:

اشتقاقِ کبیر کی بحث اس اعتراف پر مجبور کرتی ہے کہ عربی زبان میں جب کوئی لفظ موضوع قرار پا جاتا ہے، تو اُس کا با معنی ہونا ایسا مستحکم و مضبوط ہوتا ہے کہ جس پہلو سے اُسے لوٹا پھیرا جائے، وہ موضوع ہی رہتا ہے، ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہونے پر بھی معنی کا ساتھ نہیں چھوٹتا۔

ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے جب اس طرح اخذ کریں کہ بقائے مادہ اور ہیئت ترکیبی کے ساتھ اصل معنی بھی باقی رہیں، تو اسے اشتقاقِ صغیر کہتے ہیں، جیسے ضَرَبَ رَبُّہُ ضَرْبًا رَیْبًا فاعِل، مَضْرُوبًا مَوْثِقًا، مَضْرُوبًا ظَرْفًا، یَضْرِبُ مَضْرُوبًا اور ضَرْبًا رَیْبًا جب بنائیں گے، تو یہ سارے صیغے ایک لفظ ضَرَبَ سے اخذ ہوں گے اور ان سب کا مادہ ”ضرب“ ہوگا، جو اُسی ترتیب و ہیئت کے ساتھ سب میں موجود ہے، جس تقدیم و تاخیر کی نسبت سے مصدر میں واقع ہوا ہے۔ اختلافِ حرکت یا حرف کے اضافہ سے اُس معنی میں اضافہ کیا گیا ہے، جو ضَرْبًا مَوْثِقًا، ضَرْبًا ظَرْفًا، یَضْرِبُ مَضْرُوبًا، نیز یہ صنف کچھ عربی سے مخصوص نہیں، بلکہ ہر ترقی یافتہ زبان میں یہ اشتقاق موجود ہے۔

عربی سے مخصوص اشتقاقِ کبیر ہے۔ اس اشتقاق میں حروفِ مادہ تو وہی ہوتے ہیں، لیکن ان کی ترتیب کی ہیئت وہ نہیں رہتی ہے اور اسی ترتیب کی تبدیلی کا نام اشتقاق ہے۔

صغیر و کبیر کا فرق:

فرق صغیر و کبیر میں یہ ہے کہ ایک مادہ کی ترتیب قائم رکھ کر جب کوئی حرف زیادہ کریں یا حرکت کو سکون یا سکون کو حرکت سے تبدیل کریں، تو یہ اشتقاقِ صغیر ہے۔ {} لیکن جب کسی لفظ موضوع کو اُس کی ساری ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں اور ہر تبدیلی میں وہ لفظ با معنی رہے، تو یہ اشتقاقِ کبیر ہے۔

صغیر میں مادہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات ماضی، مضارع، ظرف وغیرہ مشتق ہیں، لیکن کبیر میں موضوع یعنی بامعنی ہونا بمنزلہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات مشتق ہیں۔ کو یا صغیر میں اشتقاق حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہے اور کبیر میں بمعنی اصطلاحی، جس کا مقصد یہ ہے کہ جب حروف کی ترکیب و ترتیب اس مرتبہ تک پہنچ جائے کہ اُس کی دلالت کسی معنی پر ہوتی ہو، تو اب اگر ان حروف کی ترتیب بدل بھی جائے، تو وہ لفظ تبدیل شدہ مہمل نہ ہوگا، بلکہ اُس کا بامعنی و موضوع ہونا ایسا مستحکم ہو گیا ہے کہ اب بھی کسی معنی پر اُس کی دلالت ہو رہی ہوگی۔ تبدیل ہیئت سے تبدیل معنی البتہ ہوگا، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ موضوع و بامعنی ہیئت کے بدل جانے سے بے معنی و مہمل ہو جائے۔ اشتقاق صغیر میں مشتق منہ کے معنی سارے مشتقات میں جیسا کہ مشترک ہوتے ہیں، ایسے ہی اشتقاق کبیر میں مطلق بامعنی ہونا سب میں مشترک ہوگا۔

مادہ ”ق م ر“ سے اشتقاق کبیر:

”ق م ر“ ایک مادہ ہے۔ اب اگر اسے ہیئت ممکنہ کی طرف تبدیل کرتے جائیں، تو چھ صورتیں اس کی ہوں گی:

قمر	چاند	رقم	لکھنا	مقر	زہر قاتل
رقم	تھوڑی سی جان جو باقی رہ گئی ہو	قَرَم	سردار قوم	مَرَق	شوربا

ان چھ الفاظ میں سے ہر لفظ بامعنی ہے اور ساتویں ہیئت کوئی اس کی ممکن نہیں۔ اسی کے ساتھ اگر گہری نظر سے معانی ستہ کا مطالعہ کیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ الفاظ ستہ کے ایک عام معنی ایسے قرار دیے جاسکتے ہیں، جو ہر ایک میں مشترک کا حکم رکھتے ہوں گے، مثلاً باہستگی ظاہر ہونا ایک ایسا مفہوم ہے، جو ان چھ کے چھ میں پایا جاتا ہے۔ شور بہ آہستہ آہستہ تیار ہونا ہے۔ سرداری تک پہنچنا بھی مددِ رتج کو بتاتا ہے۔ رَمَق میں بھی یہ معنی صاف ہیں۔ سانس یا نبض آہستہ آہستہ چل کر اُس کی حیات کو ظاہر کرتی ہے۔ زہر کا جسم میں اثر کرنا اور موت کا ظاہر ہونا محتاج بیان نہیں۔ لکھنے میں حروف کا نقش (ل) بن کر لفظ اور لفظوں سے جملہ کا ظاہر ہونا اور چاند میں آہستہ آہستہ روشنی کا بڑھنا، گھٹنا عیاں ہے۔

بالفاظ دیگر اس کی تاویل یوں کر سکتے ہیں کہ جب چند مختلف الحقیقت کو لے کر اُن کے جز مشترک سے سوال کرتے ہیں، تو جواب میں اُس کے جنس آتا ہے، مثلاً کوئی یوں پوچھے کہ انجیر،

ہاتھی، زمرہ اور انسان کی حقیقت کیا ہے؟ تو اُس وقت جواب میں وہ جنس واقع ہوگی، جو ان سب میں مشترک ہے؛ یعنی جسم۔ اگرچہ یہ جنس انجیر سے ایک درجہ، ہاتھی سے دو درجہ اور انسان سے تین درجہ بعید ہے، لیکن اس مجموعہ کا جواب صرف یہی جنس ہو سکتا ہے، دوسرا جواب ہو نہیں سکتا۔ ایسا ہی ایک مادہ کی تقلیب سے جتنی صورتیں ہوں گی، وہ اپنے مقام پر کو یا حکم نوع کا رکھتی ہوں گی اور ہر نوع کی حقیقت جداگانہ ہوگی، لیکن چوں کہ مادہ وہی ہے، اس لیے اُس میں ایک نہ ایک مفہوم مشترک بھی نکالا جاسکتا ہے۔

ایک شبہ کا جواب:

اس جگہ یہ شبہ نہ کیا جائے کہ ایک لفظ قسطی جس کی چھ شکلیں ہو گئیں اور ہر ایک بامعنی بھی ہے۔ اتفاق طور پر کسی لفظ کا اس صفت کے ساتھ پایا جانا اصل و ضابطہ کے لیے دلیل نہیں ہو سکتا، لیکن واقعہ جب کہ اس کے خلاف ہو، پھر اس شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ یہ قاعدہ ہر جگہ جاری ہوگا، الا ایسے مواقع پر جہاں تقلیب سے ایسی ہیئت پیدا ہوتی ہو، جو قواعد صرفیہ یا اصول فصاحت کے خلاف ہو اور ایسے مواقع صرف پانچ ہیں، مثلاً:

عدم اشتقاق کبیر کا پہلا موقع:

کلمہ ثلاثی میں عین اور لام ایک جنس ہوں اور اُن کا باہم ادغام ہو گیا ہو، مثلاً صَرَ، ضَرَ، مَدَ، قَدَ وغیرہ تو اعد صرفیتان کے تقلیب سہ سے مانع ہیں یا نا اور لام کلمہ ایک جنس یا قریب الخرج ہوں، مثلاً شمس

دوسرا موقع:

دوسرا موقع وہ ہوگا، جہاں حرف علت تعلیل یا حذف کا خواہاں ہوگا۔

تیسرا موقع:

تیسرا موقع وہ کہ ترتیب ایسی واقع ہو، جو عربوں میں مقبول نہیں، بلکہ متروک ہے، مثلاً جیم کے بعد کاف یا عین کے بعد غین یا حائے حطی کے بعد غین یا ان کا عکس وغیرہ۔ {}

چوتھا موقع:

چوتھا وہ موقع کہ اُن حروف سے کلمات تو مرکب ہوتے ہوں، لیکن بعض ترتیب غیر فصیح ہو، مثلاً مستعمل ہے اور فصیح بھی ہے، لیکن مستعمل اور غیر فصیح ہے۔ عدم فصاحت نے دوسرے کو متروک الاستعمال میں داخل کر دیا۔

پانچواں موقع:

پانچواں موقع وہ ہے کہ کلمہ خماسی محض حروف مصمتہ سے ترکیب دیا گیا ہو: نہ کوئی حرف اس میں مدلقہ میں سے ہو، نہ مطبقہ میں سے۔ ایسا کلمہ بھی غیر فصیح سمجھ کر ترک کر دیا جائے گا۔

بجز ان پانچ مواقع کے ہر صورت میں لفظ چھ شکل اختیار کرے گا اور با معنی رہے گا، پھر ان سب کے ایسے معنی قرار دیے جاسکیں گے، جو ہر ایک میں مشترک ہوں۔

یہ مسئلہ ابھی گزر چکا کہ اشتقاق کا صحیح مصداق فی الحقیقت اشتقاقِ صغیر ہی ہے۔ اس لیے کہ یہاں ایک مادہ سے دوسرا کلمہ ماخوذ ہوتا ہے، لیکن اشتقاقِ کبیر میں کسی ایک کو دوسرے سے نہ مشتق کہہ سکتے ہیں، نہ باعتبار واقع وہ مشتق ہے۔ اس لیے کہ فصل رقم سے ماخوذ ہے، نہ رقم فصل سے بنایا گیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی ہستی مستقل رکھتا ہے، لیکن چوں کہ مادہ ان سب کا ایک ہی ہے، اس لیے باوجود اختلاف ترتیب ایک مناسبت باہمی ان میں موجود ہے؛ ترتیب کے اختلاف کا یہ نتیجہ ہوا کہ ہر ایک کے معنی جدا گانہ قرار پائے، مناسبت کا یہ اثر ہوا کہ ایک مفہوم بعید سب میں مشترک ہوا، مادہ کے با معنی ہونے کا یہ فائدہ ملا کہ لفظ ہر حال میں با معنی و موضوع رہا۔ مزید اطمینان کے لیے چند اور کلمات ملاحظہ ہوں:

اشکالِ ستہ کی پہلی مثال:

- جے ب اس مادہ سے جتنے صورتیں مقلبہ بنیں گے قوت کا مفہوم سب میں مشترک ہوگا۔
- ۱- جَبَر درنگی یا وہ لکڑی جسے ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھتے ہیں یا مرد دلاور
 - ۲- جَرَاب چڑے کا ظرف جس میں شے کے محفوظ رکھنے کی طاقت ہو۔ ({} اسی سے تجربہ ہے اور آزمودہ کا رومجرب کہتے ہیں
 - ۳- بَجَر جس کی ناف قوی ہو
 - ۴- بُرَج قلعہ یا قلعہ کا مضبوط گوشہ بُرَج جمال کے ساتھ خوب روئی

- 5- رَجَب - تعظیم کرنا۔ اسی سے رجب کے مہینے کو رَجَب کہتے ہیں۔ عظیمت والا اور حرمت والا ہے
- 6- رَجَج - کارنامہ قابل فخر نہ ہو اور اُس پر فخر کیا جائے؛ یعنی زبردستی اُس میں قوت پیدا کی جائے

دوسری مثال:

ق س و بس مادہ کے اشکال ستہ میں قوت اور اجتماع کے معنی مشترک ہوں گے۔

- 1- قَسْوَةٌ - دل کی سختی
- 2- قَوْس - کمان قوت ظاہر ہے، دونوں کوشے ملتے ہیں۔ اس سے اجتماع بھی پایا گیا
- 3- وَقَس - گھاس جب حد سے زیادہ ہو جائے یا بیدی اور برائی جو حد سے گزر جائے
- 4- وَسَق - بفتح واؤ بارشتر و یکسر واؤ ساٹھ صاع
- 5- سَوْق - بازار 6- سَقَو - غیر مستعمل ہے

تیسری مثال:

س ل م بس مادہ کی اشکال ستہ میں نرمی کے معنی مشترک ہوں گے۔

- 1- سَمَل - پرانا کپڑا جس میں کہنگی و فرسودگی سے نرمی آجاتی ہے
- 2- سَلَم - قیمت پہلے دے کر نرخ محفوظ کر لیا یا سلامتی و امان
- 3- لَمَس - چھونا {} 4- لَسَم - گفتگو میں خاموش ہو جانا
- 5- مَلَس - نرم ہونا۔ اسی سے مَلَس ہے بمعنی تابانی نرمی۔ محاورہ ہے: مَلَسَ نَفْسًا
- 6- مَسَل - پانی کا جاری ہونا

چوتھی مثال:

ق و ل بس مادہ کی اشکال ستہ میں سرعت و حرکت کے معنی مشترک ہوں گے۔

- 1- قَوْل - سکوت کی ضد ہے۔ بولنے میں زبان کی حرکت و سرعت ظاہر ہے
- 2- قَلْو - ہر سبک چیز۔ سبکی کو حرکت اور سرعت لازم ہے

- 3- **وَقَل** پہاڑ پر بہ آسانی چڑھنے والا گھوڑا
- 4- **وَلَق** دوڑنا
- 5- **لَوْق** روغن ملا کر کھانے کو چکنا کرنا۔ اسی مادہ سے یہ محاورہ ہے: **هَلَالٌ لِّلِیْلِیْ** یعنی فلاں شخص ایک جگہ ٹھیرتا نہیں
- 6- **لَقِیْ** بیماری جس میں زبان یا منہ میں کچی آجائے اور عقاب کی مادہ کو بھی **لَقِیْ** کہتے ہیں۔ شکار کرنے میں ز سے زیادہ تیز ہے

پانچویں مثال:

- ک ل ط** میں کی اشکالِ ستہ میں بھی قوت کا مفہوم ہوگا۔
- ۱- **کَلَم** زخم و جراحت۔ اسی سے **کَلَم** و **کَلَمَہ** ہے، سامع پر اثر کرتا ہے
- ۲- **کَمَل** شے کا پورا اور تمام ہونا۔ قوت کامل کی ظاہر ہے
- ۳- **لَکَم** دور کرنا یا سینہ پر گھونسا مارنا
- ۴- **مَکَل** کنواں خشک ہو جائے، لیکن تھوڑا تھوڑا پانی سوتے سے رستا ہو
- ۵- **مِلَک** شے پر قبضہ و تصرف ({})
- ۶- **لَمَک** سرمہ۔ بینائی کو قوت دیتا ہے

چھٹی مثال:

- ک ف ا** میں کی اشکالِ ستہ میں نا کواری کا مفہوم ہوگا۔
- ۱- **کَفَر** نفع کاف زمین و دروست و خیم کاف ناسپاسی، فعلی معنی چھپانا، پوشیدہ کرنا
- ۲- **کَرَف** بیضہ کا فاسد ہونا یا گدھے کا لید سونگھ کر منہ بگاڑ کر اوپر کو اٹھانا
- ۳- **فَرک** عداوت ۴- **فَکَر** تردد و پریشانی
- ۵- **رَکَف** برف باری ۶- **رَمَک** متروک الاستعمال ہے

ساتویں مثال:

- س ر ج**
- ۱- **سَرَج** زین **سَرَاج** چراغ

سجڑ	-۲	سفیدی سرخی سے مٹی ہوئی
جسڑ	-۳	پل
رجس	-۵	سخت و تند آواز
رسج	-۶	متروک الاستعمال

پارہ ہر چیز
بکسر رانا پاکی

آٹھویں مثال:

ل ج م:

لجم	-۱	کپڑا سینا
مجل	-۲	آبلہ {}
ملج	-۴	بچہ کا منہ میں پستان لے کر چوسنا
لمج	-۵	کنج دہن سے کھانا

لجام لگام
جمل اونٹ
جلم بد شکونی
جلم بکری کا شکبہ یعنی اوجھ

نویں مثال:

م س ک:

میسک	-۱	مشک
کسم	-۳	عیال کے لیے سختی اٹھانا
سمک	-۵	مچھلی

محصول یعنی ٹیکس
ترش رو ہونا
نرم یا آہستہ چلنا

دسویں مثال:

م ل ع:

ملع	-۱	نمک
لمع	-۲	وزدیدہ نگاہ سے دیکھنا
لمع	-۴	بردباری
لمع	-۶	خشک سال

دزدیدہ نگاہ سے دیکھنا
کوشش
بوجھ

گیارہویں مثال:

ع ل م:

علم	-۱	جاننا
لمع	-۲	لعاب دہن

- ۳- طلع تیز و سبک چلنا ۴- لمع چمکنا یا روشن ہونا
۵- معدل کام میں جلدی کرنا ۶- عمل کام کرنا

بارہویں مثال:

ع ر ش:

- ۱- عر ش تخت و سریر ۲- رع ش کانپنا
۳- شدر بال ۴- عشر بفتح عین و ضم دہ یک
۵- شرع دین و مذہب ۶- رشح متروک {}

تیرہویں مثال:

ر ط ب:

- ۱- ر ط ب تروتازہ ۲- طرب خوشی
۳- بطر رائگاں ۴- طبر کونا
۵- ربط باندھنا ۶- برط متروک الاستعمال

چودہویں مثال:

ع ر ب:

- ۱- ع ر ب مرد بازی ۲- ع ر ب اعتماد و اعتبار
۳- برع عقل و فضل میں غالب
۴- ربیع سرائے و بضمین یعنی ربیع ”چوتھائی“
۵- بعر میٹھی یا سخت محتاجی
۶- رعب بضم راڈرانا و فتح راسخ و افسوں

پندرہویں مثال:

ع ق ل:

- ۱- عقل و اُش ۲- علق گراں مایہ شے
۳- لقع چائنا ۴- لقع تیز گز رنایا کچھ پھینکنا

- ۵- قَصَل پست قد، منحوس آدمی
۶- قلع بکسر قاف غبی و کودن و ہضم مضبوط چلنے والا

سولھویں مثال:

س ل ب:

- ۱- سَلَب رفتار سبک
۲- سَبَل بارش
۳- بَلَس مرد بے خیر
۴- لَبَس پوشش
۵- لَسَب چاشنا
۶- بَسِل غصہ سے ترش رو ہونا

سترھویں مثال:

ف ر ق:

- ۱- فَرَق جدائی یا سر کی مانگ
۲- رَفَق نرمی {}
۳- فَقَر محتاجی
۴- قَفَر زمین خالی
۵- رَقَب سردی سے کانپنا
۶- قَرَف سخت سرخ

اٹھارھویں مثال:

ب ر ق:

- ۱- بَرَق بجلی
۲- رَبَق وہ ڈوری جس سے جانور باندھیں
۳- بَقَر بیل یا گائے
۴- قَبَر جس میں مردہ دفن کیا جائے
۵- قَرَب نزدیکی
۶- رَقَب گردن کافر پہ ہونا

اُنیسویں مثال:

ر ک ب:

- ۱- رَكَب شتر سوار
۲- بَكَر صبح سویرا
۳- رِبَك بے حد خود غرض آدمی
۴- بِرَك حوض
۵- كَرَب بے چینی
۶- كَبَر بڑائی

بیسویں مثال:

ج ب ل:

- | | | | |
|--------------------------------------|--------|-----------------------------------|--------|
| پہاڑ | ۲- جلب | بفتح جیم خطا، گناہ و بضم سیاحی شب | ۱- جبل |
| بھیڑیے کو شکار کرنے کا آہنی جال | | | ۳- لہج |
| فریاد کرنا یا موج دریا کا مضطرب ہونا | | | ۴- لجب |
| بہتان | ۶- بلج | سر کی مانگ کشادہ ہونا | ۵- بجل |

ایکسویں مثال:

م ک ر:

- | | | | |
|-----------------------------|--------|-----------------------|---------|
| فریب | ۲- کمر | غورہ خرما | ۱- مکر |
| ایک پر ایک رکھ کر ڈھیر کرنا | | | ۳- رکم |
| گلے کی مالا | | | ۴- گرم |
| غمزوہ | ۶- رمک | کسی جگہ قیام کرنا () | ۵- مَرک |

بائیسویں مثال:

ف ر ش:

- | | | | |
|-------------------------------------|--------|--------------|--------|
| بساط و بستر | ۲- فشر | بے ہودہ کوئی | ۱- فرش |
| پاؤں کے تلوے سے کسی کو مارنا | | | ۳- شدر |
| بلندی | | | ۴- شرف |
| تھوڑا پانی جو ڈول کی تہ میں رہ جائے | | | ۵- رشف |
| پیلچہ جس سے زمین کھود کر برآمد کریں | | | ۶- رمش |

تیسویں مثال:

ش ر ق:

- | | | | |
|---------------------------|--------|----------------------------------|--------|
| آفتاب | ۲- رشق | تیز تیر چھٹکنے والی خوبصورت کمان | ۱- شرق |
| دورنگ کی روشنائی سے لکھنا | | | ۳- رمش |

- ۴- قرش بڑی مچھلی جو چھوٹی مچھلی کو کھا جائے
۵- شقر کار مقصود و دل چسپی ۶- قشر چھلکا یا پوشش

چوبیسویں مثال:

شرب:

- ۱- شرب پینا
۲- رشب خم سے پانی نکالنے کے لیے مار جیل مغز سے خالی
۳- بَشَر آدمی ۴- شبر بالش
۵- برش گھوڑے کے بال پر اصلی رنگ سے غیر دوسرے رنگ کا نقطہ
۶- ربش نوجوانوں کے ماحن پر جو سفیدی ظاہر ہوتی ہے

پچیسویں مثال:

درس:

- ۱- درس منانا ۲- رتس پتھر پھینکنا {}
۳- سرد باتصال سند حدیث بیان کرنا یا پیہم روزہ رکھنا
۴- سدر سر اسیمہ
۵- تسر نیزہ مارنا ۶- رسد متروک الاستعمال

چھبیسویں مثال:

درج:

- ۱- درج بفتح دال نوشتہ وضم زبور کا بکس
۲- رنج نوزائیدہ گھوڑے کے بچے کی لید
۳- جدر مکان یا بن دیوار
۴- نجر کاشت کاروں کی کاشت کاری کا ظرف یا آلہ
۵- رجد خوشہ کو کھلیاں تک لے جانا
۶- جرد صحرائے بے نبات

ستائیسویں مثال:

ع ب س:

- | | | | |
|----------|--|----------|-----------------------|
| ۱- ع بس | ترش رو | ۲- ع س ب | نرکا مادہ پر جست کرنا |
| ۳- س ب ع | بسکون با سات عدد و انضمام با درندہ | | |
| ۴- س س ب | شے رواں و دراز | | |
| ۵- ب ع س | بچہ دینے کے سات مہینہ بعد اونٹنی کا دودھ سوکھ جانا | | |
| ۶- ب س ع | متروک الاستعمال | | |

اٹھائیسویں مثال:

ع ش ب:

- | | | | |
|----------|--|----------|-----------------|
| ۱- ع ش ب | گھاس | ۲- ع ب ش | نیکوئی و صلاح |
| ۳- ب ش ع | کھانا بد مزہ، حلق سوز یا مرچ ترش رو {} | | |
| ۴- ش ب ع | آسودگی و سیری | | |
| ۵- ش س ب | پھاڑ کی گھائی | ۶- ب ش ع | متروک الاستعمال |

اٹھیسویں مثال:

ع ر ق:

- | | | | |
|----------|---|----------|--------------------|
| ۱- ع ر ق | پسینہ | ۲- ع ق ر | بنیا دو اصل ہر چیز |
| ۳- ر ع ق | دوڑنے میں گھوڑے کے پیٹ سے جو آواز نکلتی ہے، اُس کا سنائی دینا | | |
| ۴- ر ق ع | پیوند | ۵- ق ر ع | کھٹکھٹانا |
| ۶- ق ع ر | گہرائی | | |

تیسویں مثال:

ب ج ر:

- | | | | |
|----------|------|----------|-------------|
| ۱- ب ج ر | دريا | ۲- ج ر ب | تختی و گزند |
| ۳- ج ر ب | عالم | ۴- ج ب ر | جنگ |

۵- رجب کشادہ ۶- رجب نفع

اِکتیسویں مثال:

ن ح ط:

- | | | |
|----|-----|--|
| ۱- | نحط | تھک کر اونٹ یا گھوڑا جو آواز نکالتا ہے |
| ۲- | نطح | سر سے ٹکر لڑنا |
| ۳- | طدن | آنا |
| ۴- | طنح | اونٹ کا مونا ہونا |
| ۵- | حنط | آواز نکالنا |
| ۶- | حطن | متروک الاستعمال |

بتیسویں مثال:

ب ط ن:

- | | | |
|----|-----|--|
| ۱- | بطن | شکم |
| ۲- | بنط | بافندہ {} |
| ۳- | طبن | بفتح طا گروہ وضم رباب |
| ۴- | طنب | پشت کا نرم و دراز ہونا |
| ۵- | نبط | کنواں کھودنے پر جوابتداء پانی برآمد ہو |
| ۶- | نطب | کان پر انگلی سے مارنا |

میں سمجھتا ہوں کہ بحیثیت مثال الفاظ مذکورہ بالا کی تعداد کافی شہادت اس امر کی ہے کہ عربی زبان کا لفظ موضوع رو و بدل ہو کر بھی با معنی رہتا ہے۔

اس ذیل میں بظاہر میں نے ۳۳ مادوں کی شکل بدل کر دکھائی ہے، لیکن فی الحقیقت کچھ کم دو سو الفاظ ایسے لکھ دیے گئے کہ جن میں اشتقاقی کبیر جاری ہے۔ اس لیے کہ اگر **قصر** کی چھ شکلیں ہوتی ہیں، تو اس کی کوئی وجہ نہیں، جو **رقم** کی چھ شکلیں کہی جائیں یا **رقق** کے متعلق یہ دعویٰ نہ کیا جائے۔ یہ اس لیے کہ باعتبار واقعہ اشکال ستہ میں سے نہ کوئی ماخذ و مشتق منہ ہے، نہ کوئی ماخوذ و مشتق۔ اس لوٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے۔

ترک استعمال کے وجوہ:

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ وہ صورت فی الحقیقت بے معنی ہے، اس لیے کہ اس وقت تک کوئی کتاب لغت کی ایسی مدون نہیں ہوئی، جس نے سارے کلمات عرب کا احاطہ کر لیا ہو۔ یہ زبان ایسی وسیع ہے کہ اسلاف نے آخر میں یہ فیصلہ کر دیا کہ بجز نبی ﷺ کے اور کوئی دوسرا لغات عرب پر کامل بصیرت و احاطہ نہیں رکھتا ہے۔

بعض علمائے لغت نے شذوذ و نوادر میں کتابیں لکھ کر الفاظ کا استقصا کرنا چاہا، مثلاً (۱) نوادر ابو زید، نوادر ابن الاعرابی، نوادر ابو عمر و شیبانی وغیرہ۔ ”جب کہ آئمہ میں ابن ورید نے بھی نوادر کا خاص باب منعقد کیا ہے، لیکن اب بھی وہی فیصلہ رہا کہ ورید ہم چنان باقی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فصیح، فصیح اور غیر فصیح کی رعایت عربی میں اس درجہ ہے کہ بہت سے الفاظ اسی بنا پر متروک ہو گئے۔ اُن کی فصاحت کا پایہ پست ہے، مثلاً لفظ **جس** کے معنی کھلے اور کشادہ منہ کا چھوٹا پیالہ ہے۔ یہ لفظ صیغہ واحد کے ساتھ غیر مستعمل اور متروک ہے۔ کہیں فصحا کے کلام میں اس کا استعمال نہیں پایا جاتا ہے، لیکن جب اس سے جمع کا صیغہ بنائیں، تو اُس وقت یہ فصیح ہوگا اور فصحا کے کلام میں اس کے مورد استعمال کے نظار بھی ملیں گے۔ قرآن کریم میں ہے:

وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِلَيْقَةٍ مِّنْ خُضِرَةٍ وَأَكْوَابٍ

ایسا ہی لب معنی عقل غیر فصیح ہے، لیکن اس کی جمع **اللباب** فصیح ہے۔ قرآن کریم میں آیا ہے:

لَا يَلُفُّ إِلَّا رِجْلًا وَابًا (۲)

لے کہ لفظ اُس وقت فصیح سمجھا جائے گا، جب کہ یہ مضاف ہو، مثلاً رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

ما رأيت من ذلقات عقل و تبين انجب للاب الرجل الذرم^(٢)

یا یہ مضاف الیہ ہو، جیسا کہ جریر کے قول میں واقع ہوا ہے:

ع یصرعن ذلاب لا دراکی به

غرض بغیر اضافت یا جمع کے اس کا استعمال صحیح نہیں۔

ایسا ہی بعض الفاظ ہیں کہ مفرد اُن کا فصیح ہے اور جمع غیر فصیح، مثلاً جملہ مصادر؛ واحد اُن کا فصیح اور جمع غیر فصیح یا مثلاً لفظ ارض بمعنی زمین۔ اس کی جمع ارض یا ارض، غیر فصیح، بلکہ مترکب استعمال ہے یا بقاء جمع بقاء ہے، لیکن جمع بغیر اضافت غیر فصیح ہے۔ فصحا صرف بقاء نہیں کہیں گے، بلکہ اس کی اضافت ارض کی طرف کر کے بقاء لارض نہیں گے۔ اسی طرح بعض الفاظ ایسے ہیں کہ بصیغہ تشبیہ اُن کا استعمال جاری ہے، لیکن اُن کا واحد متروک استعمال ہے، مثلاً **دنا نیکت دین بدلتاجیک** (۱) **سمتیک مژوان لندان اور لنشیاں** وغیرہ وغیرہ۔

بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جمع اُن کا مستعمل ہے اور واحد اُن کا ایسا متروک ہے کہ یہ بتانا بھی مشکل ہو گیا کہ ان کا واحد کیا ہے، مثلاً **البی** ”لکھن جس کا کوئی نظام نہ ہو“، **شماطیط** ”گھوڑوں کا گلہ“، **لساطی** ”قصہ کہانی“، **لبیل** ”یک قسم کا پرندہ“، **بزلبز** ”سختیاں“، **شماریر** ”جداگانہ گانہ“۔ ایسا ہی **مقالید**، **مذاکیر**، **مسلم**، **مدلسن**، **مسالوی**، **ممالح**، **مقالج**، **مداغیہ** وغیرہ، حالاں کہ جمع بغیر واحد ممکن ہے، لیکن اس لفظ سے جو واحد کا صیغہ تھا، وہ اہل زبان کے نزدیک غیر فصیح ثابت ہوا، اس لیے اُس کا استعمال ترک ہوا اور یہاں تک اُس سے بے اتفاقی ہوئی کہ اب اُس کا واحد بتانا مشکل ہو گیا۔ غرض لفظ موضوع ہونے کے لیے یہ ضرور نہیں کہ اُس کا استعمال بھی ہوتا ہو۔ موضوع کے لیے استعمال لازم نہیں ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ فصیح و غیر فصیح یا فصیح اور فصیح کا فیصلہ کیوں کر کیا جائے؟ اس کے لیے اہل زبان نے جو قواعد وضع کیے ہیں، ان پر عبور ہونا اور فصحا کے کلام کی مزاولت سے یہ ملکہ صحیح طور پر پیدا کیا جاسکتا ہے۔ اوائل کے صفحات میں ”**الم** سے **م**“ کے لیے قواعد بیان کر دیا ہے، وہ ضابطہ مبتدیوں کے لیے مفید ہے، جنہیں صرف ونحو پڑھتے وقت فصیح و غیر فصیح میں تمیز کرنے کے لیے بتانا چاہیے، لیکن منہیوں کے لیے اس سے زیادہ عمیق مطالعہ درکار ہے۔ علم معانی، بیان اور اصول لغت کی کتابوں کا مطالعہ اس کو اچھی طرح واضح کرے گا۔ ابن درید کا ”**جہر تہذیبی**“ کی ”**تہذیب ثعلب** اور زجاجی کی ”**لہالی**“، ابن قتیہ کی ”**آب الکاتب**“ وغیرہ اس مقصد میں بصیرت افزا ہوں گی۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ علم لغت اگرچہ ایک علم منقولی ہے، لیکن علما نے جب اس کا مطالعہ کیا، تو

ایسے اصول وضو ابداً انھیں معلوم ہوئے، جنھوں نے منقول کو معقول کی طرح مدلل و مبرہن بنادیا۔ مطلق و مقید، عام و خاص، حقیقت و مجاز، مشترک و مرادف، شاذ و غریب، شواہد و نوادیر، مطر و شاذ، مذموم و ردی، فصیح و متروک، مرسل و منقطع، آحاد و متواتر ان اقسام کی طرف {} لغت کو تقسیم کر کے ہر لفظ کا مرتبہ ایسا ثابت کر دیا، جیسا دلائل عقلیہ سے دعویٰ ثابت ہو کر قابل قبول ہو جاتا ہے۔ اقسام مذکورہ بالا کی رعایت کا ہی نتیجہ ہے کہ اگر دو لفظ فصیح کسی معنی میں مشترک ہوں، تو بحیثیت روایت جس کا مرتبہ بلند ہوگا، اُسے اختیار کریں گے اور پست کو بمقابلہ اعلیٰ چھوڑ دیں گے۔

وجود ثلاثہ کی طرف توجہ دلانے سے مقصد یہ ہے کہ اشتقاقی کبیر کا قاعدہ اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ کثیر تعداد الفاظ کی تو ایسی ہی ہے، جو اشکالِ ستہ قبول کرتے ہیں اور اُن کے معانی لغاتِ متداولہ میں پائے بھی جاتے ہیں، لیکن ایسے الفاظ بھی ہیں، جن کی پانچ یا چار شکلیں ہیں، بقیہ دو یا ایک شکل کے معنی لغت میں موجود نہیں، لیکن باعتبار واقعہ بے معنی وہ بھی نہیں ہیں۔ ان کی طرف توجہ یوں نہ ہوئی کہ اسی معنی میں ان سے فصاحت میں بلند مرتبہ لفظ موجود تھا۔ ہمیشہ قاعدہ اور ضابطہ میں کثرت کا لحاظ کیا جاتا ہے، قلیل تعداد شاذ و نادر کے ذیل میں آ جاتی ہے۔

اشتقاقی کبیر کا روشناس کرنے والا:

”خصائص“ میں ابن جنی لکھتے ہیں کہ اشتقاقی کبیر کو تعلیمی حیثیت سے سب سے پہلے میرے اُستاد ابوعلی فارسی نے درس میں روشناس کیا۔ اسی بنا پر ابن جنی نے ”خصائص“ میں ایک باب اشتقاقی کبیر کے لیے وضع کر کے پانچ الفاظ کے اشکالِ ستہ لکھ کر اشتقاقی کبیر کی مشق کو سمجھایا ہے۔ ابن جنی کے بعد امام رازی، جلال الدین سیوطی اور زحشری وغیرہ نے بھی اپنی تصانیف میں اشتقاقی کبیر اور اُن مثالوں کا ذکر کیا ہے۔

غرض یہ ایسا مسئلہ نہیں، جسے میں لکھ رہا ہوں، بلکہ قدما نے لکھا اور متاخرین نے اس کی صحت کو تسلیم کیا۔ میں نے مزید مشق کے خیال سے پانچ مثالوں کو ۳۳ تک پہنچا دیا ہے۔ اب اگر کوئی اور اضافہ چاہے، تو وہ کسی ایک لفظ کو لے کر اُس کی اشکال بنائے اور لغت میں معنی دیکھ کر مثال پر اضافہ اور صحت ضابطہ کا اطمینان کر لے، بجز اُن پانچ مواقع کے جن کا ذکر اوپر گزرا، ہر لفظ میں اس اصل کی شہادت ملے گی۔ اگر خود انھی الفاظ مذکورہ بالا میں غور کیا جائے، تو معلوم ہو جائے گا کہ کتنے الفاظ ایسے ہیں کہ روزمرہ کی گفتگو میں بولے جاتے ہیں، مگر بولنے والے کا {} اس کی

طرف ذہن بھی منتقل نہیں ہوتا ہے کہ ان الفاظ میں وہی مادہ پلٹ کر آیا ہے، مثلاً علم و عمل، قبر و رقم، کفر و فکر، فقر و فرق، قبر و برق وغیرہ وغیرہ۔

پروفیسر وٹنی کا تجاہل عارفانہ:

بلکہ میں خیال کرتا ہوں کہ زبان دانانِ یورپ بھی عربی زبان کے اس نکتہ سے آشنا ہوئے، مگر طبعی تنگ خیالی اور تعصب مذہبی سے مجبور ہو کر اس کے اظہار اور اس کمال کے اعتراف سے خاموش ہو گئے۔ چنانچہ پروفیسر وٹنی انگریزی الفاظ کو بدل کر یہ کہتا ہے کہ مقلوب صورتیں اس کی یوں نہ لی گئیں کہ بجز اس ایک صورتِ مستعملہ موضوع کے دیگر صورت کا تلفظ زبان پر دشوار تھا۔

وٹنی اپنی کتاب میں عربی زبان سے بھی بحث کرتا ہے، لیکن یہاں اس کو لفظوں کے قلب کرنے کا خیال بھی نہیں آتا ہے۔ اس بے خیالی سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتقاقی کبیر کو دیکھ کر یہ چاہتا تھا کہ یورپ کی زبانوں میں بھی اس کمال کا نمونہ دکھلا کر عربی زبان کا ہم سر پیدا کرے، لیکن عربی میں جب کہ اس کا وجود اور یورپین زبانوں میں اس کا استحالة نظر آیا، تو عربی سے ایسی چشم پوشی کر لی گئی کہ گویا اس کا ذکر بھی محال و ناممکن کی یاد ہے۔ ہاں! اگر امکان اس کا تھا، تو یورپ کی زبان میں ہو سکتا تھا، لیکن وہاں جب کہ چار پانچ لفظ بھی نہ نکل سکے، تو یہ کہہ دیا کہ اس کا امکان تو تھا، لیکن مقلوب صورتیں ثقیل سمجھ کر چھوڑ دی گئیں۔

بعض قبائل کا مخصوص تلفظ:

تعب ہے پروفیسر مذکور کو مقلوب کا خیال ہی کیوں آیا تھا! کیا یورپ کی کوئی زبان ایسی ہے، جہاں مقلوب ہو کر لفظ بامعنی رہتا ہو؟ ثقیل و خفیف کا سول یوں جو چاہے، اس کا دعویٰ کر لے، لیکن اس میں واقعیت کا وجود عربی زبان میں پایا جائے گا۔ گرانی و سکی، دشواری و سہولت کا لحاظ عربوں نے کہاں تک کیا، اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ بعض قبائل عرب اپنے تلفظ میں کچھ ایسی خصوصیت رکھتے تھے، جو فصیح قبائل کی زبان پر گراں گزرتا تھا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ ان کی خاص خصوصیتیں آج ایسی محو و معدوم ہوئیں کہ بجز اس کے کہ اصول لغت کی کتابوں میں بطور مثال تو مذکور اور مکتوب ہیں، لیکن {} کوئی تالیف و تصنیف ان خصوصیات کے ساتھ عالم ظہور میں نہ آئی۔ جب تصنیف کا وقت آیا، تو اس کے لیے وہی تلفظ اختیار کیا گیا، جو فصحا کا تلفظ تھا، مثلاً قبیلہ ربیعہ و مضر کاف خطاب کے بعد مونث کے لیے بجائے کسرہ ”ش“ زیادہ کرتے اور مذکر کے لیے

بجائے فتح ”س“؛ یعنی بجائے **علیک علیک** بجائے **علیک علیک**۔
 قیس و تمیم کا قبیلہ اُس ہمزہ کو جو ابتدائے کلمہ میں آتا، عین سے بدل دیتے؛ **آس** کو **س**۔
 کہتے۔ ہذیل کا گروہ جائے حطی کو عین سے بدل لیتا تھا؛ **حطی** کو **حطی**۔ قضا ع یا ئے مشد کو
 جیم سے بدل دیتے؛ **تسمیع** کو **تسمیع**۔ ہذیل اور از عین ساکن جس کے بعد طا ہوتا، نون
 سے بدل لیتے؛ **لصطی** کو **لصطی** کہتے۔ اہل یمن ”س“ کو ا سے بدل لیتے؛ **الذلس** کو **الذات** کہتے۔
 ایسا ہی اہل یمن کاف کو شین سے بدل کر بجائے **التہم** لیکھتے **تہم** لیکھتے۔
 مزید تفصیل کے لیے ابن فارس کی ”**معجم**“، سبطی ال ”مزہر“، **الصحیح** کے ”خصائص“ کا
 مطالعہ کرنا چاہیے۔

یہ چند مثالیں اس مقام پر بایں غرض لکھ دی گئیں، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اگر کوئی قبیلہ اہل
 عرب میں سے لفظ میں گرائی کا لحاظ نہ کرتا تھا، تو دوسرے قبائل جن کا مرتبہ اُن سے فصاحت میں
 بلند ہوتا تھا، وہ اُن کے گراں تلفظ کو ناقبول رکھتے اور یہاں مقبولیت ایسی مؤثر ثابت ہوئی کہ جب
 کتابوں کی تصنیف شروع ہوئی اور لغات اور اس کے اصول مدون ہونا شروع ہوئے، تو انتخاب
 میں فصیح ترین ہی تلفظ آیا۔ بعض بعض قبائل کی بعض خصوصیات گرائی و ثقل کے باعث ہمیشہ کے
 لیے متروک ہو گئیں۔ غرض اہل یورپ کا گراں اور سبک کا قاعدہ اپنی زبانوں میں قرار دینا ہنس
 کے چال کی ریس سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتے ہوئے صرف اتنا اور کہہ دینا چاہتا ہوں کہ سبکی و سہولت ہی کی
 رعایت ہے، جو ثلاثی کلمات عربی زبان میں بکثرت ہیں، رباعی بہت کم اور خماسی خال خال۔ (۱)

رباعی و خماسی سے اشتقاق کبیر کا اجرا:

ثلاثی کے جملہ کلمات میں اشتقاق کبیر کا عمل ہوگا اور کثیر اشکال کے معانی لغات متداولہ
 میں مل جائیں گے؛ تقریباً سو میں پچانوے، لیکن رباعی کی شکلیں بیس ہوں گی اور خماسی کی ایک سو
 بیس، مگر رباعی کے اشکال مقلوبہ کثرت سے متروک ہوں گی؛ پانچ، چھ اور سات شکلوں سے زیادہ
 کے معنی نہ ملیں گے۔ خماسی کی یہ حالت ہوگی کہ بہ مشکل دو ایک صورتیں مستعمل المعنی ہوں، یہاں
 سب کی سب متروک ہوں گی۔ اس ترک کی بھی علت وہی ہے کہ عرب زیادہ حروف سے کلمات کا
 ترکیب دینا سہولت ادا کی منافی جانتے ہیں۔ اگر خماسی اور رباعی کی کل اشکال مقبول و مستعمل ہو

جائیں، تو چند ہی الفاظ مقلوب سے رباعی اور خماسی کا ذخیرہ ہو جاتا اور اس کثرت سے زبان کی نفاست میں فرق آ جاتا۔ اسی وجہ سے مصادر اور افعال کا خماسی وزن ہی نہیں آتا؛ یعنی کوئی مصدر اور فعل ایسا نہ ہوگا، جس کے حروفِ اصلیہ پانچ ہوں۔

یہ عجیب حیرت افزا حقیقت ہے کہ عربی زبان میں لسانی حیثیت سے ایسی نفاست اور نزاکت پائی جاتی ہے کہ اس کا جس قدر مطالعہ گہرا کرتے جائیں، اُس کی بصیرت افزا و اویزی کی کشش بڑھتی ہی جائے گی۔ کسی حد پر پہنچ کر یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ محاسن کا مطالعہ ہو چکا، اب مزید حسن کا جلوہ اس میں نہیں! کبھی نہیں!! بلکہ یہاں حال یہ ہے کہ

اگر ہر ساعت صد بار رخسارِ بصد دیدہ

ہی بنی مشو قانع کہ رخسارے دگر دارد

مثلاً **ع** کے معنی **نک** ہیں۔ اسے **لو** بھی، **لس** ہوا۔ اس کے معنی **ڈنک** ہیں۔ مکھی ایک

طرف سے شہد دیتی ہے اور دوسری طرف سے **ڈنک** یا **نک** کی مکھی کو کہتے ہیں۔ **لو** بھی، **لس** ہوا۔

معنی آواز ہے؛ یعنی اُس کی بھنبھناہٹ **وقس علیٰ ہذا!**

عربی زبان نہ عجمی سے مشتق ہے، نہ عجمی کا مصدر:

گزشتہ مباحث کی بصیرت افزا و اویزی نے اس بحث کا بھی خاتمہ کر دیا کہ عربی زبان دیگر السنہ سامی یا تورانی یا ایرانی زبانوں سے ماخوذ (I) ہے یا نہیں۔ اس لیے کہ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہاں کوئی قاعدہ وضع الفاظ کا پایا نہیں جاتا ہے۔ محض اتنی بات ہے کہ ایک لفظ ایک معنی کی مقابل میں قرار دے دیا گیا ہے۔ یہ لفظ اس معنی کے لیے کیوں وضع ہوا؟ اس کے جواب میں سارے اہل زبان خاموش ہوں گے، مگر عرب۔ لہذا غیر عربی زبانوں یعنی عجمی میں اگر ایک لفظ کسی زبان کا دوسری زبان میں پایا جائے، تو مشاکلت صوری و معنوی کا لحاظ کر کے کہہ دیں گے: یہ لفظ فلاں زبان سے نقل ہو کر اس زبان میں آیا ہے۔

مصدر و مشتق، ماخذ و ماخوذ یا منقول و منقول عنہ کے لیے عجمی زبانوں میں محض لفظ کی ظاہری ساخت اور معنی کا اشتراک کفایت کرتا ہے۔ رہا اس کا فیصلہ کہ کسے مصدر کہیں اور کسے مشتق؟ اس کے لیے اس کی ضرورت ہوگی کہ جو زبان قواعد و علوم میں سابق ہوگی، وہ مصدر قرار پائے گی اور جو زبان ان اوصاف میں موخر ہوگی، وہ مشتق کہی جائے گی۔

لیکن عربی زبان جو وضع الفاظ کا اپنے یہاں ضابطہ و قاعدہ رکھتی ہے، اس کے لیے منقول و منقول عنہ جب ثابت ہوگا، جب کہ علاوہ مشکلات صوری و معنوی اصول و ضوابط کی میزان پر بھی وزن صحیح ثابت ہو۔ اُس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فردِ واحد کو اس کہنے کی جرأت نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے، لیکن یورپ کی جہاں گیری و جہاں بانی نے اہل مشرق پر جب کہ اپنا اقتدار قائم کر لیا اور اہل مشرق کے ممالک مفتوح ہو کر ان کے اعضا و جوارح بھی محکوم ہو گئے، تو اس حالت پر پہنچ کر ان کے قوائے دماغیہ میں آہستہ آہستہ جمود کی کیفیت پیدا ہونے لگی۔ اب ان کے پاس عطیاتِ الہیہ کا صرف یہ مصرف رہ گیا کہ یورپ جو کچھ کہے، یہ بے سوچے سمجھے اُسی کا اعادہ کر دیں۔ ان کا مایہ ناز اور سرمایہ افتخار آنکھ بند کر کے یورپ کی تقلید کرنا ہے۔

اسی جامد اور کورانہ تقلید کے نتائج میں سے ہے، جو اب یہ کہا جا رہا ہے کہ عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں۔ نہ صرف عبرانی و سریانی یعنی سامی زبانوں سے اس میں لفظ لیے گئے ہیں، بلکہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں رہ گئی، جس نے اپنی سخاوت کا ہاتھ عربی کی طرف نہ بڑھایا ہو۔ (۱)

واقعہ یہ ہے کہ کسی زبان میں غیر زبان کا لفظ پایا جانا اور کسی زبان کا کسی زبان سے ماخوذ ہونا؛ یہ دونوں حقیقتیں جدا گانہ ہیں۔ بے شک عربی زبان میں بعض عجیبی الفاظ مستعمل ہیں، اسے ہر شخص جانتا ہے۔ یہ نہ کوئی نئی تحقیق ہے، نہ انوکھی بات۔ ”نحو میر“ پڑھنے والا بھی جو سلسلہ نحو کی محض ابتدائی کتاب ہے، یہ جانتا ہے کہ من جملہ اسباب منع صرف عجمہ بھی ایک سبب ہے۔ اگر عربی میں کوئی لفظ عجیبی مستعمل نہ ہوتا، تو عجمہ کو منع صرف کا سبب کیوں قرار دیتے، لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا ہے کہ خود عربی الفاظ بھی عجیبی الفاظ سے ماخوذ و منقول ہیں۔ یہ اصطلاح یاد رکھی جائے کہ عربی کے سوا کُل زبانوں کو عجیبی کہا جاتا ہے؛ خواہ عبرانی ہو یا سریانی، انگریزی ہو یا جرمنی؛ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہ سب عجیبی ہیں۔

عربی میں عجیبی زبان کے جو الفاظ پائے جاتے ہیں، اکثر اُن میں سے شہر، ملک، اشخاص، انبیاء یا ملائکہ کے نام ہیں۔ ان کی علمیت ان کے تجسمِ نقل کی خواہاں ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اُعلام میں اگر تغیر پیدا کر دیا جائے، تو اس سے ایسا سخت حادثہ علمیہ رونما ہوگا، جس سے ساری مجلسِ علم درہم و برہم ہو جائے گی۔ اُعلام کی شکل دوسری زبانوں میں بھی جا کر نئی حالتِ باقی رہے گی۔

علم کا متغیر نہ کرنا نہ کسی زبان کا نقص ہے، نہ محل اعتراض، بلکہ حتی الامکان صحیح تلفظ کے ساتھ اُس کالب و لہجہ بھی قائم رکھا جائے گا۔

ہاں! ایسی صورت میں کہ اُس لفظ کی ترکیب ایسے ثقیل حروف سے ہوئی ہو، جو اہل عرب میں قطعاً ناقبول ہے یا وہ حرف اُن کی زبان کا نہیں ہے، مثلاً ڈال، ژ، کھ، چھ، ٹھ وغیرہ، تو اُس وقت عرب اس حرف کو کسی مناسب حرف سے بدل لیں گے۔ ایسی تبدیلی کچھ عرب کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تمام اہل زبان غیر زبان کے مانوس حرف کو اپنے مانوس حرف سے بدل لیا کرتے ہیں۔ غرض اعلام کا بلا تغیر و تبدل نقل کر لینا صحت روایت و حکایت ہے، نہ کہ دوسری زبان سے اخذ الفاظ۔

خال خال اسمائے اجناس بھی جو عجم سے نقل ہو کر عربی زبان میں آئے ہیں، ان کی (۱) عجمیت پر ان کی ہیئت و ترکیب خود کو ایسی دیتی ہے، نیز یہ کہ اُس لفظ سے دوسرے الفاظ کا وضع نہ ہونا یا اُس مادہ سے اور الفاظ کا نہ پایا جانا اس کی دلیل ہے کہ یہ لفظ عربی نہیں۔ اس کی خاموشی، اس کا جمود عربی ہونے سے ابا کرتا ہے۔ اس کے سوا کوئی اور تیسری صورت اُس لفظ کے عجمی ہونے کی نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر اتفاق سے عجم و عرب کا لفظ باہم مشابہ ہو، تو اُس وقت فیصلہ کے لیے قاعدہ و ضابطہ کو جاری کریں گے۔ اگر عربی کی خصوصیات اُس میں موجود ہوں گی، تو پھر کوئی وجہ اُسے عجمی کہنے کی مقبول نہ ہوگی۔ محض تو افق یا مشاکلت کی بنا پر عجمی کہنا صحیح نہ ہوگا۔

قدما میں سے اصمعی، قطرب، ابو الحسن الاخفش، ابو نصر بابلی، مفضل بن سلمہ، مبرود، زجاج، ابن سراج، النحاس اور ابن خالویہ وغیرہ نے فن اہتقاق پر جو مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں، ان میں سے کوئی کتاب اگر پڑھ لی جائے، تو کامل اطمینان اس کا ہو جائے گا کہ ہرگز زبان عربی کسی عجمی زبان کی مرہون منت نہیں، بلکہ علمائے محققین عربی و عجمی میں ایسی بے گانگی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ یہ ماننے کے لیے بھی آمادہ نہیں ہوتے کہ عجمی زبان عربی سے مشتق مان لی جائے۔ چنانچہ ابن سراج نے اپنے رسالہ ”اہتقاق“ میں نہایت پر زور الفاظ میں اس سے منع کیا ہے کہ کسی عجمی زبان کو عربی سے مشتق تسلیم کیا جائے۔ اُس کے الفاظ یہ ہیں:

و مما ينبغي ان يذكر كل الحذر ان يشتق من لغة العرب شيء من لغة
الصجم فيكون بمنزلة من انطق ان الطير ولا الصوت

یعنی یہ کہنے سے سخت پرہیز کیا جائے کہ کوئی عجمی زبان عربی سے مشتق ہوئی ہے۔ یہ کہنا ایسا ہی محال و دعویٰ کرنا ہے، جیسا کہ کوئی یہ کہے کہ پرندے سے مچھلی پیدا ہوئی ہے۔

ابن سراج کا یہ فیصلہ محققین میں مقبول ہوا۔ اس لیے کہ مصدر و مشتق کی نسبت ایک دوسرے کے ساتھ باہمی مشابہت چاہتی ہے، لیکن عربی الفاظ جب کہ معنی سے مناسبت رکھتے ہوں، اُس کی حکیمانہ حقیقت کا بیان کرتے ہوں اور اس کے مقابل میں عجمی الفاظ کا یہ حال ہو کہ مجزئہ اردو و مفاہم نہ تو کوئی اور علاقہ لفظ کا معنی سے سمجھا جاسکتا ہو، نہ لفظ حقیقت معنی کی طرف اشارہ {} کرتا ہو، تو پھر یہ کیوں کر کہا جاسکتا ہے کہ یہ لفظ عربی کے لفظ سے مشتق ہوا ہے، چہ جائے کہ عربی کا لفظ عجمی سے مشتق ہوا ہو۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ کسی عالم کی تعلیم ایک غبی و کند ذہن کے لیے بے سود ہو، اُستاد کا علم متعدی ہو کر شاگرد تک نہ آئے، لیکن یہ کیوں کر ممکن ہے کہ ایک جاہل کسی کو علوم و فنون کا درس دے کر عالم بنادے اور خود جاہل کا جاہل رہے۔ اگر یہ واقعہ ممکن ہے، تو پھر یہ بھی محال ہے کہ عربی الفاظ جو معنی کی حقیقت کا انکشاف کرتے ہوں، وہ ایسے الفاظ سے ماخوذ ہوئے ہوں، جو ماخذ بننے سے قبل بھی کونگے تھے اور ماخذ کے بعد بھی کونگے ہیں۔

عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے اصول:

- اب ہم اُن چند اصول و ضوابط کا ذکر کرتے ہیں، جو علمائے لغت نے عجمی و عربی میں تمیز کرنے کے لیے وضع کیے ہیں، تاکہ متوسطین ان قواعد کی مدد سے عربی کو غیر عربی سے شناخت کر لیں:
- ۱- اولاً یہ کہ اُس لفظ کا وزن ایسا ہو، جس پر عربی کلمات نہ آتے ہوں، مثلاً اہرہسم۔ عربوں نے وزن کلمات عربیہ کے لیے جو اوزان مقرر کیے ہیں، اہرہسم کا وزن اُن میں پایا نہیں جاتا ہے۔ اس لیے کہا جائے گا کہ یہ لفظ عجمی ہے۔
- ۲- ثانیاً یہ کہ ترکیب لفظ کی یوں ہو کہ پہلا حرف نون ہو اور دوسرا را، جیسا کہ نزجس۔ یہاں ترکیب و ترتیب حروف سے اس کا عجمی ہونا سمجھا جائے گا۔
- ۳- ثالثاً یہ کہ حروف کی ترکیب و ترتیب یوں ہو کہ کلمہ کا حرف آخر زا ہو اور اُس آخر سے پہلے وال، جیسا کہ مہندز۔ یہ ترکیب بھی عربی میں نہیں ہوتی ہے۔
- ۴- رابعاً یہ کہ صا و اور جیم ایک کلمہ میں جمع ہوں، جیسے صولجان یا جس۔
- ۵- خامساً یہ کہ جیم اور قاف ایک کلمہ میں جمع ہوں اور کلمہ چار حرف سے زیادہ ہو، جیسے منجیق۔

۶- سادسایہ کہ کلمہ رباعی یا خماسی کے وزن پر بغیر حرف مدلقہ یا مطبقہ کے آئے، جیسے مسجد یا قرطعب - {}

۷- سابعاً صحت اسناد متواتر یعنی اگر لفظ کی ہیئت عربی ہیئت سے مشابہ ہو اور امور ریش گانہ مذکورہ بالا میں سے کوئی امر منافی عربیت نہ پایا جاتا ہو، تو اُس وقت اُس کے عجمی ہونے کے لیے صحت اسناد روایت کی ضرورت ہوگی۔ اسی کے ساتھ اسی کا بھی لحاظ کیا جائے گا کہ اس مادہ سے اور کلمات پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ نیز یہ کہ اُن سارے کلمات میں وہ معنی جو ترکیب مادہ سے حاصل ہوتے ہیں، موجود ہیں یا نہیں؟ حرفوں کی رہنمائی معنی کی طرف پائی جاتی ہے یا نہیں؟ لفظ مقلوب ہو کر با معنی رہتا ہے یا نہیں؟ اگر ان سب کا جواب ایجاب میں ہے، تو پھر باوجود روایت اُس کا عجمی ہونا مقبول قرار پائے گا اور وہ لفظ عربی ہی کہا جائے گا۔ عربی الفاظ اپنی عربیت کے لیے جب کہ دلائل و شواہد اپنی ذات میں رکھتے ہیں، تو پھر انہیں کہنے والے کا منہ تا کنا کیا ضرور ہے۔ یہاں مجرد یہ کہہ دینا کہ ”فلاں زبان سے یہ لفظ لیا گیا“ اہل فن کے نزدیک ہرگز معتبر نہیں، تا وقتے کہ دلائل سے یہ نہ ثابت کیا جائے کہ اس میں عربی کی خصوصیات کو یائی اور روشن دتا ہاں ہونے کی مفقود ہیں۔ یہ لفظ مثل عجمی الفاظ کے کوٹکا اور تار یک ہے۔ واذلیس خلیس

اب ضرورت ہے کہ دو چار مثالوں سے اس قاعدہ کی توضیح کر دی جائے۔ جرجی زیدان جسے تعصب کے جنون نے دیوانہ بنا رکھا ہے، اُس نے تو کئی ضخیم جلدیں اسی موضوع پر لکھ کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ نہ صرف الفاظ بلکہ ضما، اسمائے موصول اور اسمائے اشارہ تک عربی میں کسی اور ہی زبان سے منقول ہو کر آئے ہیں۔ اس جوش جنون کا جواب دینا تو کسی فاطر العقل کا ہی کام ہے، ہمیں معذور ہوں۔ ہاں! بعض ایسے الفاظ جنہیں خود علمائے لغت عربیہ نے عجمی کہہ دیا ہے، ہمیں اس موقع پر اُن کی تشریح کیے دیتا ہوں۔ اہل علم اسی نمونہ پر میزان قائم کر کے عجمی و عربی کو خود وزن کر لیں گے۔

جرجی زیدان کی ہفوات جن کے لیے ضخیم مجلدات بھی کافی نہیں ہوئیں اور جن کا نام اُس

نے ”تاریخ اللغة العربیة“ لکھا، نہایت الفاظ کی مثال و شرح سے کنسجہ المنکبوت ثابت ہو جائیں گے۔ {}

۱۔ **اولاً لجام بر وزن کتب** یہ کلمہ اُس وزن پر آیا ہے، جو عربی میں کثیر الاستعمال ہے۔

۳۔ ثالثاً یہ کہ اس مادہ سے متعدد اسمائے جنس اور مصادر پائے جاتے ہیں، مثلاً اُن مَ، اُنْجَ مَ، اُنْجَ مَ،

۷۔ رابعاً سب سے قوی شہادت صفاتِ حروف کی معنی پر دلالت ہے۔ لام حرفِ مخرفہ ہے، جیم شدیدہ، میم متوسطہ اور قتلقلہ۔ باگ کا کام روکنا، موڑنا اور گھوڑے پر قابو یافتہ ہونا ہے، لیکن یہ سارے کام سلیقہ اور ہنرمندی سے انجام دیے جائیں گے، نہ کہ شدت و وحشت کے ساتھ۔ حرفِ مخرفہ نے گھوڑے کے روکنے اور موڑنے کو بتایا، جیم نے سوار کی قوت کا پتہ دیا، میم کے متوسطہ ہونے نے اُس کی سنجیدگی اور ہنرمندی سے خبر دی۔

۵- خامساً بموجب اشتقاقِ کبیر اس مادہ کے اشکالِ ستہ بمعنی موجود ہیں: **الجَم، مَجَل، جَمَل، مَلَج، لَمَج، جَلَم** اِن کے معنی بحثِ اشتقاقِ کبیر میں دیکھو!

کیا ان وجوہ کے ہوتے ہوئے بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے اور اس کی عجمیت کی دلیل صرف یہ ہے کہ لغام اور **لجلم** میں مشابہت ہے، عربوں نے غین یا گاف کو جیم سے بدل لیا۔ عربی گھوڑا اپنی خوبی میں مشہور، عربوں کی شہ سواری مسلم، لیکن باگ کے لیے انھیں عجم آنا ہوتا ہے! یہ کون سی عقل کی بات ہے؟

اگر اہل عجم سے پوچھا جائے کہ لغام کو لغام یا لگام کیوں کہتے ہو؟ تو وہ اس کا جواب (()) بجز اس کے اور کچھ نہیں دے سکتے کہ ایسا ہی سنتے آئے ہیں، لیکن اگر عرب سے پوچھا جائے، تو وہ اس کے جواب میں یہ کہے گا کہ خود لفظ سے پوچھو۔ یہاں ہر لفظ اپنے معنی کو آپ بیان کر رہا ہے۔ اسی لیے اسے عربی کہا گیا ہے، پھر جب یہ سوال لفظ سے کیا جائے، تو وہ حروف کی دلالت سے معنی تک

رہ بری کر دے گا۔ صرف یہی ایک دلیل کہ وضع لفظ کا ضابطہ و قاعدہ موجود ہے، قطعاً کافی ہے، چہ جائے کہ اس سے علاوہ چار اور شہادتیں جن میں اشتقاقِ کبیر کی شہادت لاکھ شہادت کے برابر ہے۔ کیا عجمی لفظ مقلوب ہو کر بمعنی رہہ سکتا ہے؟

لفظ مسکھی خاص عربی ہے۔ اس کے متعلق تو خود اہل عجم کا یہ قول ہے کہ عربی سے لے کر مشک بنا لیا گیا ہے۔ مادہ ”مسک“ سے جتنے الفاظ آئیں گے، اُن سب میں بندش یا روکنا، منع کرنے کے معنی ضرور ہوں گے۔

پوست بالخصوص پوست بزمالہ
چمڑے کا ٹکڑا
مچھلی کی وہڈی جس سے کنگھی وغیرہ بناتے ہیں
جس جگہ پانی ٹھہیر جائے

اس مادہ سے مصدر مجروح بھی آیا ہے اور مزید بھی: استاکمساکتا مستغیر و اک

اشتقاقِ کبیر اس کا یہ ہے: مَسْک، مَكْس، كَسْم، كَمَسْن، سَکْم، لُکْم، سَکْم

بحث اشتقاق کبیر۔ لفظ کا وزن عربی ہے۔ میم حرف مدلقہ ہے۔ اس سے مزید تائید ہوتی ہے۔ ماؤہ کے معنی جملہ الفاظ میں مشترک ہیں۔ اشتقاقی کبیر میں اشکال ستہ بمعنی ہیں۔ میم حرف شفقتی ہے۔ بستگی و بندش کی طرف اس کی رہ بری ہے۔ مسکلب کو قوت دیتا ہے۔ اختلا جی حرکت کو روکتا ہے۔ سمیت کے اثر کا مانع ہے۔ دوسری خوشبو میں مل کر اُسے پائدار کرتا ہے۔ اسی غرض سے قیمتی عطر میں اس کی زمین دی جاتی ہے۔ نیز خون بستہ ہو کر مسک بنتا ہے۔ ہر سہ حرف منفتحہ ہیں۔ خوشبو پھیلنے پر اس کی دلالت ہے۔ سین اور کاف دونوں مصمتہ ہیں۔ دو حرفوں کا مصمتہ ہونا بتاتا ہے کہ اگرچہ انفتاح کی صفت خوشبو پھیلا رہی ہے، لیکن رگڑنے کے بغیر اس کی کامل خوشبو نہ پائی جائے گی۔

تین لفظ اور ہیں، جن کے متعلق بھی کچھ کہنا یوں ضرور ہے کہ مساحت صاحب نُن سے (۱) ہوئی ہے: ایک س۔ بمعنی جہ اسواج سے بھی معرب کہا گیا ہے۔ دوسرے س۔ بمعنی ناک۔ تیسرے کا سور۔ ایک خوشبو ہے۔

ان تینوں کلمات کے متعلق زیادہ تشریح کی حاجت نہیں۔ وزن ہر ایک کا عربی ہے۔ ہر ایک

میں حرفِ مذلقہ موجود ہے۔ مادہ کے معنی جملہ کلمات میں موجود، پھر اشتقاقِ کبیر ان کا صحیح۔ اب کون سی وجہ اس کی ہو سکتی ہے، جو انھیں عجی سے منقول مانا جائے اور معرب کہا جائے۔

مثلاً لفظ **كَلْبٌ** ”کلب“ ہے۔ اس مادہ سے جو لفظ بھی آئے گا، اُس میں پوشیدہ کرنے کے معنی ہوں گے۔ اسی لیے کافر کو **كافر** کہتے ہیں۔ کس سے؟ فطرتی ہدایت کو چھپا دیا۔ کاشت کار کو **كاش** کہتے ہیں۔ یہ تخم زمین میں چھپاتا ہے۔ کافر میں تریاقیت ہے۔ زہریلی وبائی مادہ کو یہ دبا دیتا ہے۔

كدر زمین دور دست۔ مراحلِ بعیدہ کا مخفی ہونا ظاہر ہے
كدرۃ تاریکی اندھیری میں شے کا نہاں ہونا محتاجِ بیان نہیں
كدر ناسپاسی و ضد ایمان **كدر** غلافِ شگوفہ خرا
كدر الشيء اُسے پوشیدہ و نہاں کر دیا **كدرور** ایک مشہور خوشبو کو کہتے ہیں
نیز ایک خوشبو گھاس کو بھی **كدر** کہتے ہیں جس کا پھول اُخو ان کے پھول سے مشابہ ہوتا ہے۔ انگور کی بیل کی اُس گرہ کو بھی **كدر** کہتے ہیں، جہاں سے انگور کا خوشہ نکلتا ہے۔ غرض لفظ **كدر** معنوں میں مشترک ہے۔ اب محض اس بنا پر کہ کافر تخم میں پیدا ہوتا ہے اور سنسکرت میں اسے کپور اور بعض زبانوں میں کابور کہتے ہیں، عرب کی یہ چیز نہیں، عربوں نے کافر بھی عجیبوں سے لیا اور نام بھی انہیں سے سیکھا، صرف ”پ“ کو فنا سے بدل دیا، یہ محض مشابہت و موافقت کی بنا پر عامیانہ قیاس ہوگا۔ اہل علم کا قیاس علم و خبرت کی بنا پر ہونا چاہیے۔ {}

اہل ہند کپور کیوں کہتے ہیں؟ اس کی وجہ وہی بتائی جائے گی کہ اس چیز کا ہم یہی نام سنتے آئے ہیں، لیکن **كدر** لفظ **كدر** کا لفظ **كدر** بتا رہا ہو کہ زہریلی وبائی اثر کو دبا دینا، چھپا دینا میرا عمل ہے، تو پھر کو نئے لفظ سے مطلق لفظ کا اشتقاق جاہل سے عالم شاگرد تیار کرنا ہوگا۔

لفظ کافر مشہور خوشبو کے لیے تو کپور سنسکرت سے مستعار لیا گیا، لیکن اس کے اور معانی میں تو کافر کی بو باس نہیں پائی جاتی۔ خوشبو گھاس میں تو خوشبو کہہ کر کچھ اطمینان کیا جاسکتا ہے، لیکن انگور کے بیل کی گرہ کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ ہاں پوشیدگی کا مفہوم البتہ سب میں مشترک ہو سکتا ہے، جس کی طرف مادہ کی ترکیبی شکل رہنمائی کر رہی ہے۔

اب **كدر** کو لیجئے پادہ اس کا ”س رج“ ہے۔ یہ مادہ جن کلمات میں ہوگا، اُن

میں ظہور کے معنی پائے جائیں گے، مثلاً:

سرج	زین۔ گھوڑے کی پیٹھ پر اس کا ظہور ظاہر ہے
سرجچہ	دائم و پیوستہ
سرجوچہ	احمق۔ گفتگو، اعمال ہر ایک سے اظہار حماقت ہو رہا ہے
سرجوجہ	شخص کی سرشت و طینت۔ فطری سرشت بغیر ظاہر ہوئے نہیں رہتی
سرجت شربا	اُس نے بال سنوارے
سرج وجہہ	اُس کا چہرہ خوبصورت و درخشاں ہوا
سرجچہ	چراغ
اب ملحہ کو لیجیے۔	ماذہ ”ملح“ ہے۔ اس مادہ کے الفاظ میں زیادتی کا مفہوم ہوگا۔
ملحۃ	لجہ دریا
لملحہ	پسیدی میں سیاحی کی آمیزش یعنی کبود
ملحہ	گھوڑے کے پاؤں میں خفیف ورم
ملحہ	جو ہوا کشتی کو لے جاتی ہے {}
ملحہ	نمک

اس مادہ سے مجرد و مزید مصادر بھی بکثرت مستعمل ہیں، مثلاً **الملاح**، **الملح**، **الملاحۃ**۔
تعالیٰ لستملاح وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کی مقلوب صورتیں اور ان کے معنی بحث اشتقاقی کبیر میں دیکھیے۔ الفاظ اور معانی دونوں ملیں گے۔

اب یہ کہنا کہ ”عربوں نے عجمیوں سے ان الفاظ کو لیا اور پھر ان سے متعدد اسما و افعال ایسے وضع کر لیے کہ سب میں معنی مادہ کا اشتراک بھی رہا اور ان میں اشتقاقی کبیر بھی جاری ہو گیا اور ہر لفظ اپنے موضوع ہونے کی وجہ بھی ظاہر کرنے لگا“ یہ ایک ایسا کہنا ہے، جس کا مرتبہ ہدیان سے زیادہ نہیں۔

اب میں اس بحث کو ختم کرتا ہوں۔ اصول و ضوابط بتا دیے گئے۔ مثال سے وضاحت کر دی گئی۔ اب بھی اگر کسی کی سمجھ میں نہ آئے، تو یہ بیان کا قصور نہ ہوگا، بلکہ پڑھنے والے اور سمجھنے والے کی کوتاہی ہوگی۔

فہم سخن چوں نکلند مستمع
قوت طبع از متکلم مجو

لَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ:

میری اس کتاب کا موضوع صرف یہ مسئلہ ہے کہ عربی قدیم ترین اور کامل ترین زبان ہے۔ اس حقیقت کو روشن کرنے کے لیے میں نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ وضع الفاظ کا جو مستحکم اور رزیں قاعدہ عربی میں پایا جاتا ہے اور اختلاف حرکت و حروف زائدہ کے انضمام سے اصول و ضابطہ کے اندر جس طرح کہ معانی کو ناکوں پیدا ہوتے ہیں، نیز الفاظ کی اتنی کثرت کہ اُن کا احاطہ قوت بشریہ سے خارج ہے، پھر اُس کا یہ کمال کہ لفظ اُلٹ پھیر کے بعد بھی با معنی ہی رہتا ہے، قاعدہ کی پابندی کا یہ حال کہ اعراب یعنی زیر، زبر، پیش تک کسی اصول کے ہی تحت میں متعین ہوئے ہیں؛ یہ ایسے محاسن ہیں، جو کمال و قد امت دونوں کو ثابت کرتے ہیں۔ {}

کسی زبان کے کمال و قد امت کے متعلق خود زبان کی ساخت سے جو کچھ کہا جاسکتا ہے، عربی میں یہی نہیں کہ وہ سب کچھ موجود ہے، بلکہ اُس سے بہت کچھ زیادہ ہے۔ ایسی صورت میں جب کہ اُس کی پختگی اُس کی قد امت کی شہادت دے رہی ہو، کتبات اور کھنڈروں سے قد امت پر کیوں دلیل لائی جائے؟

لیکن اسی ضمن میں یہ مسئلہ بھی طے ہو گیا کہ عربی زبان کسی غیر زبان سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے سوا جو زبانیں ہیں، اُن میں خامی موجود ہے۔ خام زبانوں سے پختہ زبان نہیں بن سکتی ہے۔ اگر کوئی عربی کو کسی زبان سے ماخوذ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، تو وہ کم از کم انہیں اوصاف کو اُس ماخذ میں ثابت کر دے۔ حالاں کہ ماخذ میں باعتبار ماخوذ کچھ ندرت زائد ہونی چاہیے، لیکن جب ایسا ثابت کرنا رات کو دن ثابت کرنے کے مساوی ہے، تو پھر محض یہ کہہ دینا کہ یہ لفظ فلاں زبان سے لے کر رد و بدل ہو کر عربی میں آ گیا ہے، محض دماغی تیغیر ہے۔ اگر ایک کو ننگے کے شور و غوغا کو فصیح و بلیغ تقریر نہیں کہہ سکتے، تو پھر عربی کے مقابل کسی عجمی زبان کو بھی ہرگز نہیں لاسکتے۔

لَا تَلْفُظُونَ:

یہ واقعہ ہے کہ اسلام سے پیش تر نہ عربوں میں تعلیم و تعلم کا رواج ہے، نہ تصنیف و تالیف کا

شغل، صحت زبان کے لیے نہ تو اندر صرفیہ ہیں، نہ علم نحو، بریں ہم عربی ہے کہ پوری صحت و کمال کے ساتھ بولی جا رہی ہے۔

ہاں! جب اسلام آیا اور قرآن کریم اور احادیث نبوی نے عربوں پر فیض رساں ہو کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اُن کی زبان کو محفوظ و مصون کر دیا، تو اب ان کی گفتگو کی زبان میں لغزش آئی، تو اندر وضع ہونے لگے اور درس و تدریس کا سلسلہ آغاز کر دیا گیا۔ یہ سب کچھ ہوا، لیکن وہ لغزش ہر روز بڑھتی ہی گئی۔

قرآن کریم اور حدیث نبوی کے طفیل میں وہ عربی زبان جس کے محاسن و فضائل کا بیان ہو رہا ہے، خود اہل زبان سے بے نیاز ہو کر اس وقت بھی قائم ہے اور جب تک علم دین کے {} خادم دنیا میں ہوں گے، ان شاء اللہ قائم ہی رہے گی۔

اسلام سے پیش تر حوادثِ دہر اور مروریام کے اثر سے عربی زبان ایک سر محفوظ رہی۔ قرآن کریم اسی زبان میں نازل ہوا۔ خاتم النبیین ﷺ نے اسی زبان میں ہدایت فرمائی، لیکن جب اللہ تعالیٰ کی کتاب نازل ہو چکی، پیغمبر ﷺ کی تعلیم بھی تکمیل پا گئی، تو پھر ان دوزیر دست امین محافظوں کی حفاظت کے مقابلہ میں کسی تیسرے کی ضرورت نہ رہی۔ گویا یہ ایک امانت تھی، جو قرآن و حدیث ان دو امینوں کی تحویل میں پہنچ کر تمام آفتوں سے مامون و مصون ہو گئی۔

اب زبان بدلے یا غیر زبان کے الفاظ و محاورات سرزمینِ عرب میں بولے جائیں یا اہل عرب کی بالکل ہی زبان بدل جائے، کچھ بھی تغیر و تبدل کیوں نہ ہو، مگر عربی اپنی جگہ پر رہے گی۔ اس باب میں اس سے زیادہ کہنے کی اس وقت ضرورت نہیں۔ مستشرقین چاہتے تھے کہ عربی کے متعلق بھی یہ ثابت کریں کہ ہر صدی کے بعد اس میں تغیر و تبدل ہوتا گیا ہے، تاکہ یہ تغیر اس امر کی دلیل ہو سکے کہ ہنوز اس کو کامل ہونا باقی ہے، لیکن جب انھیں اپنی سعی لا حاصل کا علم ہوا، تو اس اعتراف سے انھیں چارہ نظر نہ آیا کہ عربی کے متعلق یہ اقرار کریں کہ ہزاروں برس سے یہ زبان بغیر تبدل و تغیر بولی جا رہی ہے۔

چنانچہ پروفیسر وٹنی اپنی کتاب ”اسٹڈیز آف لینگویج“ میں صاف لفظوں میں یہ کہہ گیا کہ عربی زبان اسی قوت و بلاغت کے ساتھ تاجز کی سرزمین میں اُس وقت بھی بولی جا رہی تھی، جب کہ موسیٰ d اپنی قوم بنی اسرائیل کو لے کر ارضِ موعود کی تلاش میں عرب کی وادیوں سے گزر

رہے تھے۔

ان سارے مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ آفرینش زبان، اُس کی تاریخ، اُس کی ساخت، اُس کا ارتقا اور اُس کے قواعد و اصول کے متعلق مستشرقین نے اس وقت تک جو تحقیق پیش کی ہے، وہ عجیب زبانوں کے لیے اگر بصیرت فروز ہو، تو ہو، لیکن عربی کے متعلق ان کی جنبش قلم کی {} طرف نظر کرنا بھی عربی کی توہین اور نظر کرنے والے کے عدم بصیرت و بصارت کی دلیل ہے۔

ہم بدو ایں دام بد مرغِ دگر نہ
کہ عنقا را بلند ست آشیانہ

مستشرقین کا اصل مٹح نظر:

یورپین علمائے علم الاسہ نے سب سے پہلے اس مسلک کی تہذیب میں مجتہدانہ انداز سے اپنی آواز بلند کی کہ انسان نے بولنا کائنات کی صداؤں سے سیکھا۔ اگرچہ یہ دعویٰ محض خلاف عقل تھا، لیکن اس سے ایک اہم مقصد کی درپردہ تکمیل ہوتی تھی۔ اس لیے متاخرین نے عنوان بیان کا پہلو بدل کر یہ کہا کہ انسان میں کویائی کی قابلیت تو فطری ہے، کائنات سے یا حیوانوں سے سبق آموزی کی حاجت نہیں۔ ہاں! ابتدا میں انسان جو کچھ اپنی خلقی قابلیت سے بولا ہے، وہ الفاظ نہیں ہیں، بلکہ حروف علت ہیں، پھر اس میں حرف صحیح کی آمیزش ہو کر دو حروف کا کلمہ زبان پر جاری ہوا۔ اسی طرح آہستہ آہستہ حروف صحیح کی تعداد بڑھتی گئی، تا آں کہ پانچ حروف تک کا کلمہ بولا جانے لگا، لیکن حرف علت سے خالی کبھی کوئی لفظ نہ ہو سکا۔

متاخرین کا مطلب یہ تھا کہ انسان کو ابتدا میں گنگ کہنے سے جو فائدہ حاصل کرنا مد نظر ہے، وہ بات بھی قائم رہ جائے اور اس کی کویائی کی فطری قابلیت جو بدیہی ہے، اُس کا انکار بھی لازم نہ آئے۔

عہم لعل بدست آید وہم یار نہ رنج

متاخرین اگرچہ بظاہر اس کے بھی منکر ہوئے کہ الفاظ کی ساخت محاکات صوتی کے اصول پر ہوئی ہے، اس سے بھی چپیں بچیں نظر آتے ہیں کہ کسی ایک زبان کو دوسری زبانوں کا مصدر قرار دیا جائے، لیکن گھوم گھام کر نتیجہ وہی نکلتا ہے، جس کا ذکر صفحات ماقبل میں ارتقائے زبان کے سلسلہ میں گزرا۔

صرف فرق دونوں گروہوں میں اس قدر ہے کہ متقدمین نے جوشِ تعصب میں کاربرد آری {} اس طرح چاہی کہ بدیہیات و مشاہدات تک سے چشم پوشی کر گئے اور اپنے خیال کا اظہار بے اصول طور پر کر دیا، لیکن متاخرین نے ضابطہ اور قاعدہ کی سنجیدگی و متانت سے اُسی بے اصل بات کو زیادہ مغالطہ آمیز بنادیا۔ میری مراد متاخرین سے میکس ملر اور سیس ہے۔ بظاہر یورپ کی یہ علمی بالچل السنہ کی ایک خدمت گراں بہا معلوم ہوتی ہے، لیکن اگر اُن نتائج کی طرف ایک گہری نظر ڈالی جائے، جو اپنے نامکمل اور خود ساختہ قواعد سے وہ حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو یہ ساری عالمانہ متین و سنجیدہ ذکاوت و ذہانت و ہی نمونہ سامنے لے آتی ہے، جو دُولِ یورپ ایشیائی حصص پر قابض و متسلط ہوتے وقت فرمایا کرتے ہیں۔

جب کسی یورپین سلطنت نے ایشیا کے کسی حصہ پر اپنا فاتحانہ تسلط جمانا چاہا، تو شفقت کے لہجہ میں ہمیشہ یہی ارشاد ہوا ہے کہ تمدن و تہذیب کی اشاعت مقصود ہے، تعلیم و تربیت کو رواج دینا ہے۔ جہاں گیری و جہاں بانی یا حکومت و استبداد کا حاشا و کلا خیال بھی نہیں، لیکن واقعہ اور حقیقت کیا ہے؟ اسے اہل ایشیا سے پوچھیے، اندلس جا کر دیکھیے۔

ہے زہے غمزہ و شوخی و چابکی
کجا می نماید کجا می زند

حدیث زندہ گویم مردہ درگور:

اُس وقت سے کہ تحقیق السنہ علمائے یورپ کا شغل ہوا ہے، بجز اس کے اور کوئی چیز سامنے نہ آئی کہ مردہ زبانوں کے اوصاف و کمال کا چرچہ زیادہ ہو گیا ہے۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ مرجانے کے بعد کسی مردہ کی کم زوری و خامی کی طرف نظر نہیں کی جاتی ہے، بلکہ اُس کی چھوٹی اور معمولی سی خوبی بھی بہت بڑی فضیلت بن کر دل کو کھینچتی ہے۔ پھر اگر آج علمائے یورپ مردہ زبانوں پر بزمِ ماتم قائم فرمائیں یا نوحہ سرائی کی مجلس منعقد کریں اور اُن کی ایک زرا سی خوبی کو انتہائی کمال کہہ کر یاد کریں، تو یہ عجیب نہیں۔ تعجب تو اہل مشرق کی خوش عقیدگی پر ہے، جو اُن کے آرٹ کو واقعہ و حقیقت سمجھ کر اپنا مورچہ چھوڑتے چلے جاتے ہیں۔ {}

مردہ کو روئے، میت پر سو کوار ہو جیے اور بہتر سے بہتر الفاظ میں اسے یاد کیجیے! مجھے اس سے کچھ تعرض نہیں، لیکن اس خفگی میں زندوں کا گلا گھونٹنا، اُن کے محاسن و برکات کو پائمال کرنا مردہ

سے وفاداری نہیں، بلکہ زندوں پر سفاکی و بے رحمی کا بہانہ ہے۔

عبرانی و سریانی زبان ایک عرصہ ہوا کہ مردہ ہو چکیں، لیکن یورپ کی اس نغمہ سرائی یا نوحہ خوانی کا یہ اثر ہوا کہ آج کہا جا رہا ہے کہ بغیر عبرانی و سریانی جانے ہوئے تعلیم علم عربی نامکمل ہے۔ سنسکرت جن کی مذہبی زبان ہے اور ایک عرصہ سے اس کا شمار بھی مردہ زبانوں میں کیا جا رہا ہے، آج علمائے یورپ انھیں اس کا یقین دلانا چاہتے ہیں کہ سنسکرت سے بڑھ کر کوئی زبان مکمل نہیں۔ کیا عجب کہ ساری زبانیں دنیا کی اسی سنسکرت سے نکلی ہوں۔

اہل سنسکرت خوش ہیں کہ ہماری مذہبی زبان کا فضل و کمال یورپ سے خراجِ اعتراف لے رہا ہے، لیکن حقیقت میں انھیں بھی اپنے مورچہ سے ہٹایا جا رہا ہے۔ مشرق کی کوئی چیز اہل مغرب کے ہاتھ میں جا کر سنور نہیں سکتی۔ اگر آج اس کا یقین نہیں کرتے ہو، تو کل کفِ افسوس ملتے ہو گئے۔ خیر! اس سے مجھے کیا بحث۔ یہ چند جملے بھی برسمیل ذکر ہی کہے گئے۔ گفتگو زبانِ ولعت کی ہے، مشرق کی سادگی اور مغرب کی شطاری سے کیا کام۔ مجھے تو یہ کہنا ہے کہ دورِ آخر میں میکس ملر جو بہت بڑا فلا لوجسٹ تسلیم کیا گیا ہے، اُس نے عجمی زبان کو بھی عربی بنانے کی کوشش کی تھی۔ اُس کا مقصد یہ تھا کہ کسی لفظ کے جو معنی قرار پاتے ہیں، اس کی علت کیا ہے؟ اُس لفظ نے اس معنی پر کیوں دلالت کی ہے؟ اس کی لم معلوم ہو جائے، لیکن چند ہی قدم چل کر اُسے معلوم ہو گیا کہ جانور یا کوئلے کی تعلیم کتنی ہی کیوں نہ کی جائے، مگر وہ آدمی کی مانند بول نہیں سکتا، تو جبراً وقہراً اپنے عجز کا اعتراف کر لیا۔

تعجب ہے کہ اہل یورپ کا پایہ علم عربی زبان و علوم عربی کے متعلق اتنا بلند مانا جاتا ہے کہ اگر کسی کی سند علمیہ پر جرمنی یا انگلینڈ کی مہر ثبت نہ ہو، تو ہندوستان کی درس گاہوں میں بھی اُس کی پرکشش نہ ہوگی۔ پھر اس کی کیا وجہ جو ایسے فضلاء غیر عربی میں تو اُن محاسن کی جستجو کرتے ہیں، جو عربی میں ہے، لیکن عربی کے متعلق اس کا اشارہ بھی نہیں کرتے کہ یہ محاسن یہاں موجود ہیں۔ {}

کوئی عجمی زبان کو مقلوب کر کے با معنی دیکھنا چاہتا ہے۔ کوئی عجمی الفاظ کی دلالت معنی پر جو ہو رہی ہے، اُس کی لم دریافت کرنا چاہتا ہے، لیکن انہیں خوبیوں کی تلاش کوئی بھی عربی میں نہ تو کرتا ہے، نہ یہ کہتا ہے کہ یہاں موجود ہیں۔ اس جگہ بے ساختہ طبیعت لپچاتی ہے کہ میکس ملر کی کچھ عبارت بلفظ ترجمہ کر دوں:

”اُن تمام چیزوں کو ہٹانے کے بعد جو پابند ضابطہ ہیں، مصنوعی ہیں اور الفاظ میں قابل فہم ہیں، پھر بھی بعض ایسی چیزیں رہ جاتی ہیں، جو نہ پابند ضابطہ ہیں، نہ نوحہ کا نتیجہ ہیں اور نہ قابل فہم ہیں۔ ان کو ہم فی الحال ”مادہ“ اور ”عنصر جوہری“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مثلاً ایسے لفظ میں جیسا کہ Historically (ہستوریکلی) ہے۔ ہم حالیہ کے آخری حصہ ly (لی) کو اور پھر علامت اسم صفت al (ل) کو اس سے دور کر دیں، تو صرف Historic (ہستورک) رہ جاتا ہے، جس کو لاطینی میں Historicus (ہستوریکس) کہتے ہیں۔ یہاں بھی ہم آخری ٹکرے cus (کس) کو اڑا سکتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ ہستوریکس Historia (ہستوریا) یا Histor (ہستور) سے اخذ کیا گیا ہے۔

پھر Historia بھی تانیشی اضافت ia (آیا) سے بنا ہے اور اس سے اسم مجرد Histor (ہستور) بنتا ہے۔
 Histor (ہستور) یونانی لفظ ہے اور حقیقتاً یہ Istor (اسٹر) کا بگڑا ہوا ہے۔ بہر حال دونوں شکلیں مستعمل ہیں۔

Spiritus asper کے بجائے Spiritus lenis کا استعمال شروع لفظ میں محض لچہ کے اثر پر منسوب کیا جاتا ہے۔

پھر Istor (اسٹر) کو بھی Is (اس) اور Tor (ٹر) میں تقسیم کرتے ہیں۔ Tor (ٹر) اسم فاعل واحد ہے، جو Tar (ٹار) سے مشتق ہے، مثلاً لاطینی میں Da-tor (ڈاٹور) اور سنسکرت میں Da-tar (ڈاٹار) {} اور یونانی میں Do-ter (ڈوٹر) مستعمل ہے۔ اس میں عنصر جوہری Is (اس) ہے۔ Is (اس) میں s (س) بجائے d (دال) کے ہے، کیوں کہ یونانی میں d (دال) اگر t (ت) کے پہلے آتا ہے، تو s (س) سے بدل جاتا ہے۔

اس طرح سے ہم آخر کار اُس کے مادہ Id (اڈ) تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو یونانی میں Oida (اؤیدا)، سنسکرت میں Vida (ویدا) اور انگریزی میں To wit (ٹو وٹ) بمعنی جاننا کہتے ہیں۔

لہذا Histor (ہستور) کے اصلی معنی جاننے والے یا پانے والے کے ہوئے اور Historia (ہستوریا) بمعنی علم کے ہوئے۔ Vid (ود) کے مادہ کے آگے ہم نہیں جاسکتے اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ Vid کے معنی دیکھنے، پانے اور جاننے کے کیوں ہیں۔ اگر ہم ایسا بھی کریں کہ Vid (ود) کو Vi (وی) سے ملا لیں، جس کے معنی علیحدہ کے ہیں اور اس طرح سے Vid (ود) میں تقسیم کرنے، جدا کرنے اور دیکھنے کے مفہوم کو پیدا کریں، تو اس سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ معنی کا یہی تطابق عبرانی حرف جر Bin (بن) بمعنی درمیان اور مصدر Bin (بن) بمعنی جاننے میں بھی ہے، لیکن یہاں بھی پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر Bin کے معنی درمیان کے کیوں ہیں؟ لہذا اس سوال کو ہم کسی حالت میں بھی اہتقاقی تجزیہ سے حل نہیں کر سکتے ہیں۔ (۴)

ساری تقریر پڑھ کر اگر کوئی یہ بتا دے کہ ایک لفظ سے اُس کے اجزاء کے حذف کا کیا قاعدہ معلوم ہوایا اہتقاق کے متعلق کس اصل وضابطہ کی طرف رہنمائی ہوئی، تو سمجھ لوں گا کہ میں اپنی فہم کی نارسائی سے سمجھنے سے قاصر رہا، لیکن پھر بھی یہ عرض کروں گا کہ یہ ساری کوشش اس لیے کی گئی تھی کہ لفظ کی دلالت جو معنی پر ہوتی ہے، اُس کی علت بتائی جائے۔ لاطینی، {} یونانی، سنسکرت اور عبرانی کہاں کہاں کی سیر نہ کی گئی، لیکن علم کے معنی جاننا کیوں ہوئے، اس کا سراغ نہ ملا۔ ہاں! یہ ضرور معلوم ہوا کہ مصنف چند زبانوں سے آشنا ہے اور ایک کلمہ کو کسی نہ کسی طرح مختلف زبانوں سے گزارنا ہوا ایک منزل تک پہنچا دینے پر قادر ہے، لیکن جس مقصد سے یہ سفر کیا گیا تھا، وہ ہنوز حاصل نہیں۔

پروفیسر مذکور اس پر بہت ہی خفا ہیں کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے علمائے یورپ اس پر زور آزمائی کرتے رہے کہ عبرانی کو قدیم ترین زبان ثابت کر کے دنیا کی ساری زبانوں کا اسے مصدر قرار دیں۔ (۵)

اس لیے میں یہ کہنے کی جرات نہیں کرتا کہ اس راہ سے بہت ہی زیادہ قریب اور سہل راستہ عربی تک پہنچنے کا تھا۔ اگر یہ لفظ وہاں تک پہنچا دیا جاتا، تو مقصد میں کامیابی ہو جاتی۔ اس لیے کہ وہاں ہر لفظ اپنے مناسبت معنی کے ساتھ صاف صاف بتاتا ہے۔ اس کی کثیر مثالیں اوپر گزر

چلیں، لیکن اب اُسی مناسبت کا اظہار زیادہ لطیف اور زیادہ عمیق پیرایہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ اس بحث کے بعد معاندین کو عربی کے مقابلہ میں السنہ عجمیہ کو پیش کرنے کے لیے بالکل ہی دوسری روش اختیار کرنی ہوگی۔

t t t

حوالہ جات

- ۱- التہذیب: ۱۵
- ۲- آل عمران: ۱۹
- ۳- الصدیح البزاری: کتاب الطیض
- ۴- سائنس آف لینگویج ۲/۳۰-۳۲۹، لکچر نمبر ۷
- ۵- دیکھو: جلد اول، لکچر نمبر ۴

عربی زبان کا حیرت انگیز کمال گویائی

عربی کے حقائق نما الفاظ:

عربی زبان کا نہایت ہی حیرت انگیز وہ کمال ہے، جس کا تعلق معنی کے کشف حقیقت سے ہے۔ لفظ عربی صرف یہی نہیں کہ اپنے معنی کے ساتھ ایک نظم و تناسب رکھتا ہے، نہیں! بلکہ اُس کے معنی کو جب وقت و تعلق کی نظر سے دیکھا جائے، تو اُس شے کی ایسی حقیقت سامنے آ جاتی ہے، جس کے اظہار کے لیے جمیوں کو صدیاں درکار ہوئیں اور پھر بھی اُس کا بیان ایک لفظ سے نہ کر سکے۔ اس مخصوص خصوصیت کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ذیل کی چند مثالوں میں اگر ژرف نگاہی سے کام لیا جائے، تو بے ساختہ زبان سے یہ کلمہ نکل جائے گا کہ بے شک عربی زبان ایک مطلق و گویا زبان ہے، جس کا ہر لفظ اپنے معنی کی حقیقت کو بیان کر رہا ہے اور اُس کے مقابل کی ساری زبانیں کوگی ہیں، جو اپنے معنی کو ایسے الفاظ سے ظاہر کرتی ہیں، جن میں بحر صوت و صدا حقیقت کی جھلک بھی پائی نہیں جاتی۔

مثلاً تعلیم و تعلم، درس و تدريس؛ یہ الفاظ ایسے عام ہیں کہ روزمرہ کی بات چیت میں عوام تک کی زبانوں پر چلتے پھرتے دکھائی دیتے ہیں، پھر ان کا مفہوم ایسا ہمہ گیر ہے کہ دنیا میں ایسا کوئی عہد نہیں گزرا، جب کہ ان کا مفہوم انرا بنی آدم کے پیش نظر نہ ہو۔ صنعت ہو یا حرفت، علم ہو یا فن، اعضا و جوارح سے تعلق ہو یا ذہن و حافظہ سے؛ کسی نہ کسی شکل میں تعلیم و درس کا مفہوم ہر قرن اور ہر دور میں ضرور ({} موجود رہا ہے۔ اسی لیے ہر زبان جو بولی گئی یا بولی جاتی ہے، اُس زبان میں اس مفہوم کے لیے ایک نہ ایک لفظ مقرر ہے، لیکن عربی زبان کا لفظ جس طرح اُس کی حقیقت کھوتا ہے، اُسے دیکھ کر نہ صرف دوسری زبانوں کو گنگ کہنا پڑتا ہے، بلکہ حیرت ہوتی ہے کہ انسان نے ایسے حقائق نما الفاظ کیوں کر وضع کر لیے۔

تصليط علم اذہ عین، لام اور میم ہے اور **درس** تدريس کا اذہ وال، را اور سین۔ عربی کا قاعدہ ہے کہ وہ ماذہ کو ہمیشہ حرف مغرود کی صورت میں کہتے اور لکھتے ہیں۔ اُس کی ترکیبی شکل نہ تحریر میں آتی ہے، نہ بیان میں۔ اب ان مغرود حروف کو شکل ترکیبی میں لایا جائے، تو **علم** علم کی

صورت حاصل ہوگی۔ کر مکی نقش نشانہ کے ہیں، جسے ہر شخص جانتا ہے۔ اب یہی مادہ اختلاف حرکت کے ساتھ میں صورت میں اختیار کیے ہوئے ہے۔ سمجھنے اور سمجھانے کے لیے اس لفظ کا سطحی ترجمہ دانستن یعنی جاننا کر دیا جاتا ہے، لیکن عمیق نظر حقیقت علمیہ کو سامنے لے آتی ہے۔

لفظ علم کا فلسفہ:

اہل فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ انسان کا ذہن مثل آئینہ کے ہے۔ جو شے اُس کے سامنے آئے گی، اُس کا نقش اس میں آجائے گا۔ ہاں! آئینہ میں صرف محسوسات کی صورت نمائی ہے اور ذہن کے آئینہ میں معقول و محسوس دونوں کی تصویر کشی ہے۔

حکما کا اس میں تو اختلاف ہے کہ حصول صورت کا نام علم ہے یا صورت حاصلہ کا نام علم ہوگا، لیکن ذہن میں صور کا انتقال سب کے نزدیک ایک مسلمہ مسئلہ ہے۔ اب ہمیں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ کیا وہ شخص جس نے اس لفظ کو وضع کیا، وہ حقیقت علم سے ایسا آگاہ تھا کہ صرف تین حروف کو ترتیب دے کر ایسے دقیق فلسفی مسئلہ کی طرف ایک اشارہ کر گیا؟ اگر واقعہ یہ ہے، تو وضع کے کمال کا سمجھنا عقول انسان سے بالاتر ہے۔

ماذہ عین، لام اور میم کی دلالت نشان اور نقش پر کیوں کر ہوئی؟ اس کے لیے ({} صفات حروف کی طرف نظر کرنا ضروری ہے:

ع	مجبورہ	متوسطہ	مستقلہ	منفصلہ	مصمتہ
ل	منخرقہ
م	مذلقہ

ہر سہ حروف صفات میں ایک ہی ہیں۔ اس لیے باہمی آمیزش سے بجز اس کے کہ اوصاف نمایاں ہو جائیں، اور کوئی فرق پایا نہ جائے گا۔ ہاں! اذلاق صمت میں فرق لائے گا اور انحراف بھی اپنا اثر ظاہر کرے گا۔ اس لیے توسط، استقلال اور انفتاح کا لحاظ کر کے کوئی ایسا معنی جس میں کیفیت افعال ہو، سمجھا جاسکتا ہے، لیکن جہر اور انحراف کی صفت اس کیفیت مفعولہ کو نمایاں کرنا چاہیے گی۔ ان دونوں امور کا اعتبار کرتے ہوئے اس مادہ کے معنی میں نشان یا نقش یا شگاف کا مفہوم ضرور ہوگا۔

علم کے متعلق حکما میں ایک یہ بحث بھی نہایت دل چسپ اور وسیع ہے کہ آیا کسی شے کے زوال کا نام علم ہے یا خارج سے کوئی شے داخل ہوتی ہے، جسے علم کا لقب دے دیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ پڑھانے والا جو کچھ پڑھاتا ہے، تو اُس سے پڑھنے والے کی کسی مخفی استعداد کا ظہور ہوتا ہے اور اُس کی خود فطری استعداد قابل ہوتی جاتی ہے یا اُس کی استعداد اور عطیہ فطریہ میں تو کسی طرح کی قوت و نمو کا اثر نہیں ہوتا۔ ہاں! اس کے سوا کوئی اور شے ہے، جس کا مجموعہ فراہم ہوتا جاتا ہے۔ مجھے حکما کی ان طبع آزمائیوں سے کوئی تعلق نہیں۔ ”تقاضی مبارک“، ”میرزا ہد“ اور ”غلام یحییٰ“ پڑھنے والے اس کا فیصلہ کر لیں۔ مجھے تو صرف یہ کہنا ہے کہ اس قدر یقین کے نزدیک مسلم ہے کہ علم خود متعلم کی ریاضت، محنت، جفاکشی اور شوقِ طلب کا نتیجہ ہے۔ اگر یہ نہیں، تو پھر معلم کی تلقین اور کتابوں کی عبارت سب لاسود ہے، پھر ایک مرتبہ کمال کا ایسا آتا ہے، جب کہ نہ معلم ہوتا ہے، نہ تعلیم، نہ کتاب ہوتی ہے، نہ متعلم۔ اُس صاحب کمال کی ذات خودی کتاب ہوتی ہے، خودی (I) معلم، خودی متعلم۔

معلم کیست عشق و کنج خاموشی و بستاش

سبق نادانی و دانا و لم طفل سبق خویش

ز ہر کس ناید ایں اُستاد و شاگردی نہ ہر کوئی

بدخشاں باشد و ہر سنگ ریزہ لعل رخشاں

ارباب منطق کا فیصلہ ہے کہ

فَلْيَلْمُوا الْمَعْلُومَ مُتَّحِدِينَ بِالذَّاتِ وَ مُتَضِلِّينَ بِالْمَعْلُومِ

حقائق متغائرہ نہیں، ایک ہی ذات کے دو نام ہیں۔

ایک اعتبار سے اُسے علم کہتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے معلوم کہتے ہیں۔ نفس ذاتِ علم و معلوم میں تغایر نہیں ہے، بلکہ مرتبہ اعتبار میں تغایر ہے، پھر جب ان دونوں میں غیریت نہ رہی، تو معلم و متعلم میں کہاں غیریت رہ سکتی ہے، لیکن مرتبہ ادنیٰ میں حقیقت شے کی عوام پر نہیں کھلتی۔ اس کا اور اک تو اہل کمال کے ساتھ مخصوص ہے۔ ہاں! اعلیٰ اور انتہا پر عوام بھی سمجھ جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ فلسفہ وہاں پہنچ کر بہت ہی صاف ہو جاتا ہے، جب کوئی صاحب فن اُس فن کا وہ بلند رتبہ پالیتا ہے، جہاں معلم کی تعلیم اور کتاب کے نقوش سے بالاتر تعلیم و مطالعہ کا دور شروع ہو جاتا

ہے، جس کا نام اجتہاد و اکتشاف ہے۔

اس ضمن میں اس قدر اور کہنا چاہتا ہوں کہ سارا اگر وہ اہل منطق کا اس پر متفق ہے کہ انسان قابل العلم ہے، اس لیے جہل و علم میں تقابل تضاد نہیں، بلکہ تقابل عدم ملکہ مانا گیا ہے؛ یعنی جاہل اُسے کہیں گے، جس کی شان سے یہ تھا کہ اُسے علم آئے، مگر نہ آیا۔ لفظ جاہل کا اطلاق انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ حیوان، نبات، جماد پر جہل کا اطلاق نہ ہوگا۔ کسی جانور یا کسی درخت یا کسی پتھر کو جاہل نہیں کہیں گے۔ اس لیے کہ اُن کی ذات میں علم کی قابلیت ہی نہ تھی۔ ہاں! انسان کی یہ قابلیت و استعداد اُس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب کہ تعلیم و تعلم کی ریاضت و محنت اُٹھائی جائے اور ذہن و حافظہ کی قوت ماسکہ کامل ہو کر اکتساباتِ علمیہ کو محفوظ رکھ سکے۔

لفظ درس کا فلسفہ:

ان تمام پُر پیچ اور اذوق مسائل فلسفہ کو پیش نظر رکھ کر اُس لفظ {} کی ہیئت ترکیبی دیکھیے، جو وال، را اور سین سے مرکب ہوا ہے۔ عربی میں اس مادہ سے ایک لفظ **درس** ہے، جس کے آخر میں تائے مصدر یہ زائد ہے۔ اس کے معنی ریاضت ہیں اور **درس** کے معنی زائل کرنا، کسی شے کا مٹانا ہے۔ عرب کا یہ محاورہ ہے:

دَرَسَ الرَّسْمُ یعنی نشانات مٹ گئے۔

دَرَسَ الْجِنَّةُ لَوِ الْاَرِزُ گہیوں یا چاول کو کوٹ کر اُس کا بھس دُور کر دیا۔

پڑھنا، پڑھانا اور سبق لینا؛ اس کے لیے بھی **درس** کا لفظ وضع ہوا۔ گہری نظر ڈالنے اور دیکھیے، صرف تین حرفوں کی ایک ترکیبی شکل لفظ **درس** نے یہ بتا دیا کہ تعلیم و تعلم کے لیے لفظ **درس** اس لیے وضع ہوا کہ قوائے دماغیہ سے موانع زائل کیے جاتے ہیں، آثارِ جہل مٹائے جاتے ہیں اور اصل جوہر استعداد کو صاف ستھرا بنا کر چمکایا جاتا ہے اور یہ کیفیت ریاضت و محنت اور نفس کے رام کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ حرفوں کی دلالت معنی پر کیوں کر ہوتی ہے؟ اسے تفصیل کے ساتھ لکھ چکا ہوں، لیکن لفظ **درس** کے متعلق بے ساختہ جی چاہتا ہے کہ یہ بتانا جاؤں کہ وال حرفِ شدیدہ ہے، جس سے کلمہ **درس** کی ابتدا ہے، را حرفِ تکرار اور سین حرفِ مفتوحہ۔ حرفِ شدیدہ کے بعد حرفِ تکرار اور پھر حرفِ افتتاح کا وقوع طریقہ تعلیم اور تحصیل تعلیم اور ثمرہ تعلیم کی طرف کیسا لطیف اشارہ کر رہا ہے۔

کیا اس لفظ کی وضع کے وقت علم کے متعلق ایسے دقیق و باریک منطقی مسائل وضع کے پیش نظر تھے؟ کیا وضع لفظ سے پہلے طریقہ تعلیم کے یہ واقع مسائل وضع کے سامنے موجود تھے؟ ان کا جواب بجز حیرت و سکتہ اور کیا ہے! اہل عرب نے اپنے ماسوا انسان کی زبان کو اگر گنگ کہا، تو بجا کہا۔ یہ کسی زبان کی اہانت نہیں، بلکہ بیان واقعہ و حقیقت ہے۔

لفظ سب کے فلسفہ:

ہر روز جس قدر کہ پڑھا جاتا ہے یا پڑھایا جاتا ہے، اسے عربی میں **سب** کہتے ہیں جس کی جمع **سبب** ہے۔ لغت میں **السبب** کے معنی آگے نکل جانا یا غالب ہونا ہے۔ قابل لحاظ یہ امر ہے کہ روزانہ درس کا نام **سبب رکھنا** (۱) یہ بھی اس سے خبر دیتا ہے کہ حقیقت علم اور نکات تعلیم سے عرب خوب آشنا تھے۔ اگر طالب العلم روزانہ ترقی نہیں کرتا اور گزشتہ روز کی قابلیت سے آج کی قابلیت بڑھتی نہیں یا قوائے دماغیہ میں قوت پیدا نہیں ہوتی، تو حقیقت میں نہ یہ تعلیم ہے، نہ سبق، بلکہ وقت کا برباد کرنا اور عمر کا رائگاں کرنا ہے۔ لفظ **سبب** صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، بلکہ اپنے معنی کی غایت و حقیقت کا اظہار کر رہا ہے۔ اب اس کہنے کی کوئی حاجت نہیں کہ لفظ معلم، متعلم، مدرس، مدرسہ، کتاب وغیرہ نہ صرف اپنے مفہوم کے ترجمان ہیں، بلکہ حقیقت مفہوم کے مصورو صورت نگار ہیں۔

کیا اس کے ساتھ یہ بھی عرض کروں کہ سین حرف مفتحہ ہے اور با اور قاف حرف شدیدہ۔ **سبب** کی حقیقی غایت یعنی **تقویٰ** ذہنیہ کا کشود حرف مفتحہ سے، مطالعہ اور اخذ و حفظ کی برداشت محنت حروف شدیدہ کی تکرار سے کس لطیف پیرایہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔ لفظ معنی کا فلسفہ بتاتا ہے! حروف اس کا خاکہ پیش کرتے ہیں!! یہ زبان ہے یا سحر و طلسمات!!!

عربی زبان کے وضع اول کی ہمہ دانی:

پہلا انسان جس وقت دنیا میں آیا ہوگا اور اُس کی اولاد و احفاد نے بڑھ کر جب کنبہ کی صورت اختیار کی ہوگی، تو اُس وقت ہر ایک کے حرکات و سکنات اور گفت و شنود کے تناسب و اعتدال کو دوسرا دیکھتا ہوگا۔ بعضوں میں تناسب و اعتدال قائم کرنے کی فطری قابلیت زیادہ ہوگی، کسی میں کم اور کسی میں اس کا بالکل عی نقدان ہوگا۔ اس اختلاف استعداد کی بنا پر سمجھ دار اور نا سمجھ کے لیے جماعت نے اپنی ابتدائی حالت ہی میں الفاظ وضع کیے ہوں گے۔

حکما کی تحقیق اس باب میں یہ ہے کہ عقل و حماقت کا تعلق دماغ سے ہے۔ فن تشریح و حکمت میں دماغ کے حصص ہیں اور ہر حصہ کا ادراک و احساس علیحدہ ہے۔ جذبات نفسانیہ (I) و قوائے بدنہ اپنے اعمال و احساس میں اُس حصہ دماغ کے تابع ہیں، جن سے اُن کا تعلق ہے۔ یہ ایک عمیق بحث ہے، جس کا یہ موقع نہیں، لیکن یہ تشریح قابل لحاظ ہے کہ عاقل کا مغز جب وزن کیا گیا، تو بے قوف کے وزن سے اُس کا وزن زیادہ ثابت ہوا۔

دوسرے یہ کہ انسان کے سر کا مغز جو شکل بیضاوی ہے، اُس کی سطح پر بلندیاں اور اُبھار پائے جاتے ہیں۔ جس شخص کی سطح مغز پر بلندیاں بہت ہوتی ہیں، وہ بہت سمجھ دار ہوتا ہے اور جس کے دماغ پر بلندیوں کی جس قدر کمی ہوتی ہے، اُسی مناسبت و مقدار سے وہ احمق ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ محض لاپتہ عقل کا مغز تقریباً برابر و مسطح ہوتا ہے۔ ان بلندیوں کا نام عربی میں **تلالین** ہے، جس کے لغوی معنی دو درزوں کا ملنا ہے۔ اُن بلندیوں کو **تلالین** کہنا کیسی صحیح تعبیر ہے۔

تیسرے یہ کہ کاسنہ سر کے حصہ اسفل میں جس مغز کا مقام ہے اور جو حرام مغز سے متصل ہو کر ریراھ کی ہڈیوں تک چلا آیا ہے، اعصاب و دماغ میں ربط دینا اُسی کا وظیفہ ہے اور انفعال غیر اختیاری کا یہی مصدر ہے۔

عربی میں ذال، کاف اور واو کے مادہ سے ایک شکل ترکیبی **ذک** ہے۔ اس کے معنی **ذال** چھوٹے چھوٹے درختوں کے ہیں۔ ایک دوسری شکل کا لفظ **ذک** **اوت**۔ اس کے معنی فہم کی تیزی ہیں۔ اسی سے صفت کا صیغہ **ذک** ہے۔ **ذک** الفہم اور سمجھ دار کے لیے اس کی وضع ہے۔ کیا لفظ **ذک** اس سے ختم نہیں دیتا کہ ذہین و سریع الفہم کو **ذک** اس لیے کہتے ہیں کہ اُس کی سطح دماغ پر چھوٹی چھوٹی بلندیاں ہیں، جیسے سطح زمین پر چھوٹے چھوٹے درخت۔

بے قوف کو **سفیہ** کہتے ہیں، جس کی جمع **سفیہ** ہے۔ **سفیہ** کے معنی سبک اور ہلکا ہے۔ کیا **سفیہ** نے یہ نہ بتایا کہ بے قوف کے لیے اس کی وضع یوں ہوئی کہ اُس کا مغز سبک اور ہلکا ہوتا ہے۔ دماغ کا وہ حصہ جو اسفل کاسنہ سر میں ہے، اُسے **نخاع** کہتے ہیں اور **مخ** عاقل و (I) دانا کو **نخاع** کیا لفظ **نخاع** اس کا اظہار نہیں کرتا کہ دانا کی کامرکز یہی مقام ہے؟

اگر ان سب سوالوں کا جواب ایجاب میں ہے (اور یقیناً ایجاب میں ہے)، تو کیا علم تشریح کے ایسے باریک مسائل اُس وقت معلوم ہو گئے تھے، جب کہ انسانی ہستی محض چند افراد و نفوس

میں محدود تھی؟

پہلا انسان جو دنیا میں آیا ہوگا، اُسے بقائے نفس کے لیے سب سے پہلے جس چیز کی حاجت ہوئی ہوگی، وہ پانی ہے۔ اب یہ مسئلہ کہ پانی مرکب ہے یا بسیط، گروہ حکما میں ایک دل چسپ بحث ہے۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ پانی بسیط ہے۔ اگر اس کا تجزیہ کیا جائے، تو اس کی تقسیم مختلف الحقیقت اجزا کی طرف نہ ہوگی۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ قوام حقیقت میں بعض اجزا پوشیدہ ہیں، جنہیں تحلیل و تجزیہ سے بھی مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ آخر الذکر حکما کسی عنصر کو بسیط تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے ان کا لقب حکمائے بروز الکمون ہے۔ زمانہ حال کی سائنس پانی کو دو گیسوں کے امتزاج کا نتیجہ بتاتی ہے۔ اس حقیقت کو حکمائے مادّیین کے حوالہ کیجیے۔ اسے دیکھیے کہ عربی میں میم، واو اور ہا کا مادہ شکل ترکیبی **مَہِیْمَہ** لایا جاتا ہے۔ **مَہِیْمَہ** مصدر ہے۔ اس کا ماضی **مَہَیْمَہ** ہے۔ تشریف اس کی باب **نَصِیْبُ نَصَر** سے آتی ہے۔ معنی اس کے ملنا ملنا ہیں۔ اس لیے اگر کسی شے پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھائیں، تو اس کا نام **تَمَہِیْمَہ** (اسی لفظ سے ایک لفظ **تَمَہِیْمَہ** بقاعدہ صرف واو الف سے اور ہمزہ ہا سے بدل گیا ہے۔ پانی کو عربی میں **مَہِیْمَہ** کہتے ہیں۔ **مَہِیْمَہ** ملنا ملنا تو اس کا ظاہر ہے، حاجت بیان نہیں، لیکن کیا حال کے سائنس کا یہ مسئلہ کہ پانی دو قسم کی گیس کے باہمی آمیزش و امتزاج سے بنتا ہے، لفظ **مَہِیْمَہ** سے سمجھ نہیں جاتا! حکمائے بروز الکمون کے مسلک کی طرف لفظ **مَہِیْمَہ** کا اشارہ نہیں پایا جاتا۔ کرہ مائی کے پانی سے اگر قطع نظر کر لیں، تو پھر وہ پانی جو اس عالم میں پایا جاتا ہے، کسی کے نزدیک بھی بسیط نہیں؛ دونوں {} گروہ اسے مرکب تسلیم کرتے ہیں اور اس ترکیب پر لفظ **مَہِیْمَہ** دلالت پانی جارہی ہے۔

اُس پہلے انسان کو سب سے پہلے جس موجود کا احساس ہوا ہوگا، وہ زمین ہوگی اور آسمان۔ حکما کا یہ خیال ہے کہ فضا عالم میں مادہ اشیر یہ کا ایک بحر مایہ پیدا کننا تھا، جس میں کچھ ایسے ذرات صغار جن کی تجزیہ ناممکن تھی (اور ناممکن ہے)، جنہیں اصطلاح میں سالمات یا اجزائے لا تجزیہ کہتے ہیں، تیرتے پھرتے تھے۔ خود ان سالمات کی تعمیر ایسے صغیرہ ذرات کہربائی سے ہے، جن کا نہ صرف تجزیہ ناممکن ہے، بلکہ ایک حد تک ان کا تصور بھی تصور کیے جانے کے قابل نہیں۔ ذرات کہربائی کی حقیقت کیا ہے؟ اس کے جواب میں کوئی تو اسے سمندرِ اشیر یہ کی موج کہتا

ہے، کوئی سطح دریا کی شکن بتاتا ہے، کوئی اسے بحر اشیر یہ کا گرداب خیال کرتا ہے۔ بہر حال یہ گرداب اور اُس کی موجیں حکمائے طبعین کو مبارک۔ اس کے بعد اُن کی تحقیق یہ ہے اور اسی سے میرے مدعا کا تعلق ہے کہ ذرات یا سالمات جن کا ایک نام اجزائے ویمقرطیسی بھی ہے، ان میں ایک قسم کی حرکت مدت دراز تک جاری رہی، جس حرکت نے ایک خاص کیفیت اس سمندر اور اس کے تیرنے والے سالمات میں پیدا کر دی۔ اب اس کیفیت سے ایک دوسری حرکت پیدا ہوئی، جس سے کل ذرات دو حصوں پر منقسم ہو گئے؛ ایک نیچے کی طرف مائل ہو گیا اور دوسرے نے بلندی کا رخ کیا۔ سفلی حصہ کچھ تو مستحیل ہو کر پانی ہو گیا اور کچھ زمین کی صورت میں بدل گیا۔ اجزائے زمین میں وہ ذرات بھی شامل تھے، جن کا میل طبعی حرکت کرنا اور متحرک رہنا تھا اور جن کی تعمیر میں ذرات کبرائی کا وجود مضمر تھا، پھر وہ مادہ سیال بھی اپنی اُس گرمی کے ساتھ موجود تھا، جسے ایک لامعلوم مدت کی حرکت دائمی نے پیدا کر دیا تھا۔ ان وجوہ سے زمین کپکپا رہی تھی اور اندر سے سیال گرم مادے اُبل اُبل کر باہر آتے جاتے تھے۔

وہ حصہ جو بلندی کی طرف جا رہا تھا، اُس کے ایسے اجزا جن میں باہمی رگڑ سے مادہ نوری {} پیدا ہو گیا تھا، وہ درخشاں ستارہ ہوا۔ باقی حصہ نے آسمان کی شکل اختیار کی۔ اب بلندی و پستی کے درمیان میں جو بعد قائم ہو گیا تھا، وہ بخاراتِ کثیفہ سے بھرا ہوا تھا، جو آخر میں پانی ہو کر برسا۔ اس سے زمین میں نشیب و فراز پیدا ہو گیا۔ آفتاب کی روشنی صاف طور پر زمین پر پڑنے لگی۔ تمازتِ آفتاب سے وہ حصے جو زمین پر اُبل اُبل کر جمع ہو رہے تھے، متحرک ہو کر پہاڑ ہو گئے۔ پہاڑوں کے وجود سے زمین میں سکون کی ایک کیفیت پیدا ہو گئی اور اُس کی تھر تھراہٹ جاتی رہی۔ سعدی نے ”بوستان“ میں اسی مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے:

زمین از تپ و لرزه آمد ستوہ
فرو کوفت بر دامنش میخ کوہ

لیکن ایک قسم کی حرکت دائمی زمین کو ہنوز عارض ہے، جس کی علت اُن اجزا کا شمول ہے، جنہیں ویمقرطیسی کا لقب ہے۔

یہ ساری بحث جس میں مہیب الفاظِ مصطلحہ کی بھرمار اور پیچیدہ تخیلات کا سلسلہ پایا جاتا ہے، اسے سن کر ایک عرب بدوی چند چھوٹے چھوٹے الفاظ کہتا ہے اور ہنس دیتا ہے۔ گویا اُس کا یہ منشا

ہے کہ تم اپنے علوم کی گتھیوں میں اُلجھے رہو، تمہاری اس تحقیقات سے ہمارے الفاظ ہمیں بے نیاز کیے ہوئے ہیں۔

لفظ ارض کے مصدری معنی خود بخود ہلنا ہیں۔ اس لیے اُس شخص کو **ارض** کہتے ہیں، جس کا سر بوڑھا پے میں پٹنے لگتا ہے۔ زمین کا نام بھی **ارض** کھا گیا۔ اس لیے کہ اس میں ایک طرح کی دائمی حرکت پائی جاتی ہے۔

رلسیقہ کے معنی لنگر ڈالنا، متحرک شے کو روکنا ہے۔ پہاڑ اور اُس کی چٹان کو بھی **رلسیقہ**۔ اس لیے کہ اُس نے زمین کے ساتھ وہی عمل کیا، جو جہاز کے ساتھ لنگر کا عمل ہے۔ {}

سمک معنی بلندی ہیں اور جو بلندیوں کا گھر ہو، وہ بھی **سمک** کہلاتا ہے۔ آسمان کو بھی **سمک** کا خطاب ملا۔ اس لیے کہ وہ مادہ کا حصہ علوی ہے؛ خود بلند ہے اور بلند ستاروں کا گھر ہے۔ عربی میں بنی آدم کے لیے جو لفظ وضع کیا گیا ہے، وہ خود اس قدر جامع ہے کہ خود اُس کی جامعیت پتہ دیتی ہے کہ جس شخص نے اس لفظ کو وضع کیا، اُس کے ذہن میں آدم اور آدم زاد کی صحیح حقیقت موجود تھی۔

الف، نون اور سین کے مادہ سے عربی میں ایک لفظ **نَس** ہے، جس کے معنی ہیں جماعت کثیر اور ایسا خاندان جو کسی جگہ مقیم ہو۔ دوسرا مشتق اس سے ایک فعل **نَس** ہے، جس کے معنی **نَس** دیکھنا، سننا، احساس کرنا۔ **اَنَسْتُ نَارًا** میں نے آگ دیکھی۔ **اَنَسَ الصَّوْتُ** میں نے آواز سنی۔ ایسا شیر جو شکار کے وجود کو دور سے احساس کر لے، اُسے **مَتَانَتُهُ** کہتے ہیں۔ اسی مادہ سے ایک لفظ **نَس** ہے، جس کا، سازگار ہو کر رہنا اس کے معنی ہیں۔ پھر اسی سے ایک لفظ **نَس**۔ ان ہے، جس کے معنی ہیں غیر مزرعہ زمین اور آنکھوں کی پتلی۔ آدمی کے لیے جو لفظ وضع کیا گیا ہے، وہ **نَس** ہے۔ کیا ساری کائنات میں اس کی ہستی وہ اہمیت نہیں رکھتی، جو آنکھوں کی پتلی کو تمام اجزائے جسم پر حاصل ہے؟ کیا یہ محبت کرنے والی اور باہمی سازگار ہو کر زندگی بسر کرنے والی مخلوق نہیں؟ کیا انسان میں یہ قابلیت نہیں کہ نتیجہ اور مال کو پیش از وقوع بہت دور سے دیکھ لے؟ سننا، دیکھنا تو انسان کا ایسا ہے کہ ہزاروں میل کا فاصلہ بھی مانع نہ ہو سکا۔ پذیرائی تعلیم و تربیت کے لیے انسانی قابلیت ایک زمین غیر مزرعہ ہے؛ جو چاہو، اُس میں بو سکتے ہو۔ یہاں تخم پھلے گا، پھولے گا، بار آور ہوگا، لیکن دیگر حیوانوں میں یہ قابلیت کہاں۔ عالمانہ نگاہ سے دیکھیے،

انسان کے لیے لفظ **انسان** سے بڑھ کر کوئی اور لفظ حقیقت کی مصوری کر نہیں سکتا۔ {}

دوسرا لفظ انسان کے لیے **آدم** ہے۔ اس کا مادہ الف، دل اور میم ہے۔ اس مادہ سے ایک لفظ **آدم** ہے۔ ایسا سردار اور مقتدا جس سے اُس کی قوم پہچان لی جائے، اُس کے لیے اس لفظ کی وضع ہے۔ دوسرا لفظ **آدم** ہے۔ اس لفظ کا اطلاق اُن چیزوں پر ہوتا ہے، جن سے کھانے کی اصلاح ہوتی ہے، مثلاً سرکہ، پیاز، دھنیا، اورک وغیرہ۔ یہی لفظ جب فعل ہو کر باب **ضرب** **رَبِّ يَضْرِبُ** آتا ہے، تو اُس کے معنی لوگوں میں اصلاح اور موافقت پیدا کرنا ہے۔ انسان کے لیے بھی **آدم** کا لفظ وضع ہوا۔ گہری نظر ڈالیے، کائنات کی اصلاح اسی کی ذات سے وابستہ ہے۔ اگر یہ فساد پر آجائے، تو آبادی ویرانہ ہو جائے۔ اس کی کائنات پر سرداری محتاج بیان نہیں۔ موجودات کے حقائق کا ہرگز عرفان نہ ہوتا، اگر اُن کا روشناس کرانے والا انسان نہ ہوتا۔ معاشرت باہمی میں توافق و مصالحت رکھنا، اس کے قائم رکھنے اور پیدا کرنے کی کوشش کرنا، اُن اسباب کا مہیا کرنا، جن سے سازگاری پیدا ہو؛ یہ سب اس خاک واپ عالم میں انسان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ دیگر مخلوق کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ پس اگر لفظ **انسان** ایسا ہے کہ لیے ایک خلوت زیبا ہے، تو **آدم** کی قبا بھی انسان ہی پر موزوں ہے۔

نطفہ نون، طا اور فاء ہے۔ اس کی ایک صورت ترکیبی **نطفہ** ہے۔ معنی اس کے پلید و نجس ہیں۔ دوسری صورت اس کی **نطفہ** ہے۔ جو زخم پیٹھ سے گزر کر سینے کے اندر تک پہنچ جائے، اُسے **نطفہ** کہتے ہیں یا پیٹ میں گرہ پر کر جو بلندی ہو جائے، اُسے **نطفہ** کہیں گے۔ جس قدر پانی کہ ڈول کی تہ میں رہ جائے، اُسے **نطفہ** کہتے ہیں۔ مادہ تولید کا نام بھی **نطفہ** ہے۔ یہ تھیلی میں آکر صحیح قوام اختیار کرتا ہے۔ رقیق و سیال ہے، پیٹ میں پہنچ کر اپنا اثر دکھاتا ہے، پھر یہ کہ شریعت اسلام میں نجس و پلید بھی ہے۔ کیا واضح کے سامنے علاوہ علم تشریح شریعت بھی موجود تھی، جو لفظ وضع کرنے میں یہ رعایت بھی رکھی گئی؟

اسی طرح ایک لفظ **ہبل** اسم اس کے معنی جونک ہیں، جس کی فاری زلوک ہے اور مصدری معنی لپٹنا، چپکنا ہیں۔ تخلیق صورتِ انسانی کی پہلی منزل میں یہی دو {} لفظ کہے جاتے ہیں۔ اس لفظ کی وضع نہ صرف پہلی نسل نے کی ہوگی، بلکہ پہلے آدمی کو اس کا وضع ہونا چاہیے۔ فن حکمت کا ماہر یہ راہ بیان کرتا ہے کہ مادہ تولید میں چھوٹے چھوٹے کیڑے ہوتے ہیں۔

اُن میں سے اگر ایک رحم میں پہنچ گیا، تو ایک آدمی اور اگر دو پہنچ گئے، تو دو آدمی پیدا ہوتے ہیں۔
تو ام بچوں کا یہی راز بیان کیا جاتا ہے۔ مادہ تولید کا وہ چھوٹا کیڑا جسے خوردبین سے دیکھا جاسکتا
ہے، اُس مادہ کے ساتھ لپٹ کر رحم میں پہنچتا ہے، جو چیونٹی کے انڈے سے بھی زیادہ چھوٹے
چھوٹے رحم سے نکلتے ہیں۔ ایک حکیم ان مسائل کو نہایت ہی حکیمانہ غور و پندار کے ساتھ پیش کرتا
ہے۔ عرب جاہلیت کا ایک بدو اس کے مقابلہ میں تین حرفوں کا ایک لفظ **نطقت** کہہ دیتا ہے،
جسے سن کر فلسفی ہکا بکا رہ جاتا ہے۔

زفرق تا بقدم

اس بحث میں جس قدر الفاظ کہ مثلاً بیان کیے گئے، اُن میں خاص طور پر اس کی رعایت
رکھی گئی ہے کہ الفاظ ایسے ہوں، جو عموماً روزمرہ گفتگو میں آتے ہیں اور جن کے متعلق یہ تسلیم کرنا
پڑتا ہے کہ وضع لغات کے وقت یہ الفاظ وضع کے سامنے بہ نسبت دیگر الفاظ تقدم کے مرتبہ میں
ہوں گے، پھر جب وہ الفاظ جو پہلے پہل وضع ہوئے، اُن کی حقیقت کشائی اس مرتبہ کی ہے، تو وہ
الفاظ جو کچھ تجربہ کے بعد وضع ہوئے ہوں گے، اُن کے حقائق نما ہونے میں کیا کلام ہے، لیکن محاسن
الفاظ عربیہ کے نظر آنے کے لیے شرط یہ ہے کہ علوم سے آشنائی ہو اور قوت فکر یہ کا فعل صحیح ہو، ورنہ
ع شائد ے درمیان کورافت

کی مثل صادق آئے گی۔ ہو سکتا ہے کہ کسی ذہن میں یہ خطرہ پیدا ہو کہ زبان اپنی حالت ابتدائی میں
اسی طرح بنا کرتی ہے کہ شے کی جھلک الفاظ میں نظر آ جاتی ہے، لیکن جب زبان میں وسعت پیدا
ہو جاتی ہے، تو اُس وقت پھر اس کی رعایت و پابندی نہیں کی جاتی کہ الفاظ {} معنی کی حقیقت
کشائی بھی کریں۔ اس کے متعلق اس قدر گزارش کافی ہے کہ یہ شبہ عجی زبانوں پر اگر وارد ہوتا ہو،
تو ہو، عربی زبان پر یہ شبہ وارد نہیں ہو سکتا۔ یہاں نہ پہلا قدم بے اصول ہے، نہ وسط کا بے قاعدہ
ہے، نہ انتہا میں لغزش پائی جاتی ہے۔ نیز اس امر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ حقیقت کی جھلک یا
موجود کی سطحی حالت و کیفیت کا بیان کرنا اپنی وہ اہمیت نہیں بتاتا ہے، جو واقعات نفس الامری اور
ماہیت و حقیقت کی عقدہ کشائی سے حاصل ہوتا ہے۔ عربی الفاظ حقیقت معنی کی جھلک نہیں
دکھاتے، سطحی و عارضی وصف کا اظہار نہیں کرتے، بلکہ اُن کے متعلق ایسی عمیق اور گہری حقیقت کا
راز کھولتے ہیں کہ وہاں تک حکما کے دماغ کی رسائی کہیں صدیوں میں جا کر ہوئی ہے۔ مذکورہ بالا

بھی اُس کی شکل ترکیبی ہے۔ ہانڈی یا پتیلی کی سطح پر پکاتے وقت جو شے پھیلی ہوئی ہوتی ہے اُس میں جب حرارت کا نفوذ کامل ہوتا ہے، تو اُس سطح ممدود میں حرارت و برودت کے تصادم سے گرم بخارات پیدا ہو کر نکلتا چاہتے ہیں۔ بلبلے کی شکل بنتی ہے اور ٹوٹتی ہے۔ اسی سے وہ آواز پیدا ہوتی ہے۔ لفظ **مُحَلِّقٌ** **مُحَلِّقٌ** بھی ہے اس فاعلی کے ساتھ اُس آواز کے پیدا ہونے کی تعلیل و تشریح بھی ہے۔ ”ش ی ب“ کے مادہ سے جتنے الفاظ مستعمل ہیں، اُن میں سفیدی کا مفہوم ضرور پایا جاتا ہے۔ **شَیْبٌ** **شَیْبٌ** اسی مادہ سے مرکب ہے، تاکہ آواز کی حکایت کے ساتھ پانی کی سفیدی کی طرف بھی ذہن منتقل ہو۔

غرض یہ کہ حیوان و جماد کی آواز بھی جب انسان کی زبان سے ادا ہوئی، تو اتنا شرف انھیں بھی مل گیا کہ محض صوت بے معنی نہ رہی، بلکہ موضوع الفاظ میں اُن کا بھی شمار ({} ہو گیا۔ کیا لطف کی بات ہے کہ جو اپنے اصل مقام پر تو مہمل ہو، لیکن انسان کی زبان پر آ کر موضوع ہو جائے۔ یہ حیات بخشی اور فیض رسانی تو عربی زبان ہی سے مخصوص ہے۔

عربی زبان کی یہ خصوصیت اگرچہ صراحت کے ساتھ قد مانے نہ تو لکھی، نہ اس طرح معانی کی تطبیق الفاظ کے ساتھ اُن کی کتابوں میں پائی جاتی ہے، لیکن اس کا اشارہ جابجا بکثرت موجود ہے۔ انہیں اشارات کی بنیاد قرار دے کر یہ مثالیں کافی تشریح کے ساتھ لکھی گئیں۔ ایک واقعہ اس جگہ لکھا جاتا ہے، جس سے یہ معلوم ہوگا کہ عرب اپنی زبان کی اس فضیلت و خصوصیت سے بہت اچھی طرح آگاہ تھے اور لفظوں میں حقیقت کی تلاش کیا کرتے تھے۔ اگر کہیں کسی عرب کی فہم رسا پہنچنے سے قاصر رہ گئی، تو وہ دوسرے اہل زبان سے مستفسر ہوتا اور جب تک حقیقت کی تہ پانہ لیتا، تو اُس کی تلاش و سعی کا قدم تھمتا نہ تھا۔

ابو بکر زبیدی نے ”طبقات نحویین“ میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ کسی نے ابو عمرو بن العلاء سے پوچھا کہ گھوڑے کو **ذِیْ** کیسے کہتے ہیں؟ **ذِیْ** کہے **ذِیْ** کی علت تو گھوڑے کی دانائی و ہوش مندی ہے، جسے وہ سمجھ سکا، لیکن **ذِیْ** کی علت اسے معلوم نہ ہو سکی۔ اُس وقت ابو عمرو کو اُس کا جواب معلوم نہ ہو سکا۔ اسی اثنا میں ایک بد و احرام حج باندھے ہوئے ادھر سے گزرا۔ سائل نے اُس عرب بد و سے پوچھنا چاہا۔ ابو عمرو نے کہا: تم نہ پوچھو! میں لطیف پیرایہ میں سوال کروں گا۔ چنانچہ اُس نے جب پوچھا، تو اعرابی نے جواب میں یہ کہا:

لِسْتَعَادَ لَاسْمَ مِنْ فَضْلِ السَّعِيدِ اُس کے اندازِ رفتار سے یہ نام اُس کا ہوا۔

حاضرین میں سے کسی نے اعرابی کے جواب کا مطلب نہ سمجھا۔ آخر ابو عمرو نے سمجھایا کہ اعرابی کا مطلب یہ تھا کہ گھوڑا جب چلتا ہے، تو ناز و تختہ کے ساتھ چلتا ہے۔ اس لیے اس کا نام **خَيْل** ہوا۔ عربی میں ناز و تختہ اور کبر و غرور کو **خَيْل** کہتے ہیں۔

اس واقعہ سے جہاں اس کا پتہ چلتا ہے کہ عرب الفاظ سے حقیقت کی جستجو کرتے تھے، وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود اظہارِ حقیقت ہر شخص اُس پر اطلاع پانہیں سکتا۔ اس کے لیے وسعتِ نظر اور {} انتقالِ ذہنی بھی ضروری ہے۔ اس طرح کے علمی سول و جواب بکثرت کتابوں میں مسطور و مذکور ہیں۔ اس عنوان پر اہل بصیرت کے لیے کافی بحث ہو چکی کہ عربی زبان کا ہر ایک لفظ اپنے میں وہ حقیقت مضمر رکھتا ہے، جس کے بیان کے لیے دوسروں کو سطریں کی سطریں درکار ہوتی ہیں، پھر وہ حقیقت بھی ایسی صحیح اور سچی ہوتی ہے کہ غائر نگاہ جب اُس کا مشاہدہ کرتی ہے، تو حیرت سے آنکھیں کھلی کی کھلی رہ جاتی ہیں۔

بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات:

اب تیسرا کمال اس زبان کا اس نظر سے دیکھا جائے کہ صحیفہ کائنات کا جیسا مطالعہ عربوں نے کیا، آج تک ایسا صحیح اور وسیع مطالعہ دنیا کی کسی قوم کو نصیب نہ ہوا۔ اس ذیل میں جس قدر الفاظ دیے جائیں گے، اُن کے معنی کی تشریح اور حقائق سے تطبیق بحث مذکورہ بالا کے نہج پر نہ ہوگی۔ یہاں تو صرف عربی دماغ کے تمدن و تہذیب کی ایک جھلک دکھانا ہے، تاکہ آج وہ قومیں جن کے تہذیب و تمدن کی ایک دھوم مچی ہوئی ہے، اہل انصاف اُن سے مقابلہ کر کے یہ فیصلہ کریں کہ دماغی تمدن و تہذیب جو عرب کی قوم میں تھا، آج تک دنیا کی کسی قوم کو وہ رتبہ حاصل نہ ہو سکا۔ ماکل و مشارب، ملابس و اماکن میں جتنی رنگ آمیزی چاہیے، کر لیجیے، لیکن دماغ کی پروردگی و آراستگی تو عربوں پر ختم ہو گئی۔

صفحاتِ تاریخ سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ عربوں میں کسی وقت بھی لکھنے، پڑھنے کا ایسا دستور تھا، جیسا کہ تعلیم یافتہ قوموں میں ہوا کرتا ہے۔ باوجود اس کے علم اور اس کے لوازم و متعلقات کے لیے اُن کی زبان میں اس قدر الفاظ ہیں کہ آج بڑی سے بڑی تعلیم یافتہ قوم بھی اس سے زیادہ لفظ

ہے۔ آخر الذکر قرآن مجید میں بھی وارد ہوا ہے: {}

وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَيْكَ كِتَابًا مِّمَّنْ قُرْطَاسٍ

وَتَجْصَلُونَ مِنْهُ قِرَاطِيسَ (۶)

لکھنے کے لیے کتبہ رقم لاء لال اور سطر یہ سب فصیح الفاظ ہیں۔ قرآن مجید میں ہے:

يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِتِلْكَ (۷)

كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُ الْمُقَرَّبُونَ (۸)

وَقَالُوا لَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ لَكُنْتُمْ أَفْهَىٰ تَعْلَىٰ (۹)

فَلْيَعْمَلْ وَلِيَهُ بِالْأَمَلِ (۱۰)

وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مُّسْتَوٍ (۱۱)

ای طرح کتاب کے لیے ایک تو خود لفظ کتبہ ہے البکہ ماوراء ص، زجملہ اور

لسان یہ سب محاورے فصیح ہیں۔ کلام مجید میں ہے:

لَيْسَ الْكِتَابُ لَآ رَيْبَ فِيهِ (۱۲)

إِنَّا بَدَأْنَاهُ بِالْأَوَّلِ صَدَفٍ لِّأَوَّلِ صَدَفٍ لِّأَوَّلِ صَدَفٍ (۱۳)

وَلِيْنَهُ لَيْسَ زُبْرُ الْأَوَّلِينَ (۱۴)

مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ كَانُوا يَكْفُرُونَ كَمَثَلِ الْيَمَانِ يَحْمِلُ (۱۵)

اگر کتاب میں آرائی و پیرائگی کا لحاظ رکھا گیا ہے یا مختلف روشنائیوں سے کتابت میں حسن

آفرینی کی گئی ہے، مثلاً کہیں سیاہ ہے اور کہیں سرخ، تو اس طرز کی کتابت کو نقش کہیں گے۔

لکھنے میں اگر حروف منقوطہ پر علامت نقطہ لگا دی گئی، تو اس کا نام مشق ہے، لیکن اگر بغیر

نقطہ و علامت کے کتابت ہوئی، تو اس کا نام غفل ہوگا۔

کاغذ پر حرفوں کی سیاہی خشک کرنے کے لیے اگر خاک استعمال کی جائے، تو اسے تتریب

کہتے ہیں، لیکن اگر کاغذ یا کپڑے سے روشنائی جذب کرتے، تو اسے نشہ کہتے اور جذب کرنے

والے کپڑے یا کاغذ کو نشاف۔

گیلے حرفوں پر جو خاک رہ جاتی، اس کے صاف کرنے کو ف کہتے تھے کسی لفظ یا حرف کو

اگر کھرچ دیتے، تو اس کا نام مسیل ہے۔ مسیل کی بجائے لفظ کو اگر مٹایا، لیکن وہ ایسا نہ مٹا کہ

پڑھانہ جاسکے، صرف دھندلا ہو کر رہ گیا، اُسے **طلسکتے** ہیں۔ {} ایسا مٹ گیا کہ اُس جگہ دوسرا کلمہ صفائی سے لکھا جاسکتا ہے، تو ایسے مٹانے کو **ط** کہتے ہیں۔ بالکل مٹا دیا کہ نشان تک نہ رہا، تو یہ **محو** ہے۔ لفظ کو مٹایا نہیں، بلکہ ایسا قلم زد کر دیا کہ پڑھانہ نہیں جاسکتا، تو اُسے **مجبجکتے** ہیں۔ اوراق ترتیب سے نہیں رکھے گئے، تو یہ **مَنَشْتَلَا** نظم و سلسلہ کے ساتھ مرتب کر دیے گئے، تو اُسے **ک** کہتے گئے، لیکن اگر اوراق میں سوراخ کر کے ٹانگا لگا دیا، تو اُس کا نام **خز مٹا شقبتگا**۔ اگر مکتوب پر کسی چیز کی مہر لگا دی گئی، تو مہر لگانے کا نام **تطٹیلا** اس مکتوب کو **مختوم** و مہر کو **مختلم** کہیں گے۔ قرآن کریم میں ہے:

خَتَلْنَاهُ مِسْكَ (۱۶)

لکھنے میں اگر غلطی واقع ہو، تو اُسے **ت** کہتے ہیں اور لکھے **معیب** کو پڑھنے میں غلط پڑھا، تو اُسے **ت** کہیں گے۔ **تکھیا** پڑھنے میں اگر عربیت یا زباں دانی کی غلطی ہو، تو اُسے **ل** دن کہا جائے گا۔ محاورہ ہے:

صَدَفَ هَلَان "لکھنے میں غلطی کی"۔

تَصَدَفَ هَلَان "لکھے ہوئے کو غلط پڑھا"۔

ل دن **هَلَان** "عربیت اور زباں دانی کی اُس سے غلطی ہوئی"۔

عربوں کی مکالمت ہو یا مراسلت، مفاخرت ہو یا خطابت؛ سب میں یہ رعایت بدرجہ غایت پائی جاتی ہے کہ مختصر الفاظ میں ایک وسیع مطلب ادا کر دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عربوں کا دماغ روشن ہے، خیالات صاف ہیں، فکر ان کی بلند اور رائے ان کی عمیق ہے۔ قسام ازل کی طرف سے انھیں زبان ایسی ملی، جس میں گھلاوٹ ہے، حلاوت ہے۔ الفاظ جامع اور حاوی عطا ہوئے۔ اب جو اُن کے عالی خیالات فصیح الفاظ کے پیکر میں آکر جملہ اور کلام کی صورت اختیار کرتے ہیں، تو پھر ان کا کلام کلام باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ گوشت و پوست و استخوان سے درست ملکوئی روح پھونکی ہوئی صورتیں ہوتی ہیں۔ عرب کا خطیب جس وقت تقریر کرتا ہے اور اُس کے منہ سے مختصر مختصر مرصع جملے نکل کر جب ہوا کی موجوں میں پھیلتے ہیں، تو آب حیات کی نہروں کی روانی کا مزہ آ جاتا ہے۔ {}

خطبائے جاہلیت مثل سحبان وائل، درید بن زید اور زہیر بن خباب وغیرہ کے بہت سے

خطبے ادب کی کتابوں میں درج ہیں۔ ان کا جس نے مطالعہ کیا ہے، وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ عرب کا خطیب گھنٹوں اور پہروں تک تقریر تو نہیں کرتا، لیکن سننے والے یا پڑھنے والے کو کئی کئی گھنٹے کے لیے مجسم حیرت بنا دیتا ہے۔

یہ بحث طویل ہو گئی اور بہت سے الفاظ اس سلسلہ میں ہنوز باقی ہیں۔ ناظرین کی ملائت طبع کا خیال ہے، اس لیے بیان کو ختم کیا جاتا ہے، لیکن قابل لحاظ یہ امر ہے کہ جاہلوں سے دنیا کبھی خالی نہیں رہی ہے۔ آج بھی جاہل قومیں اس کرہ خاکی پر آباد ہیں۔ کیا ان جہلا میں ایسے ہی فصیح و بلیغ شاعر و خطیب پائے جاتے ہیں یا پائے گئے ہیں! کیا ان کی زبان میں علم اور آلاتِ علم کے لیے ایسی ہی باریک بینی پائی جاتی ہے!! کیا ایک معنی کے لیے چند مرادف الفاظ ان کے محاوروں اور گفتگو میں پائے جاتے ہیں!!! میں نہیں سمجھ سکتا کہ اس کے جواب میں تاریخ اقوام کی زبان بجز نفی کے اور کیا جواب دے سکتی ہے۔

عقل حیران ہے کہ عرب جاہلیت آخر کس نوع کے انسان تھے کہ لکھنا پڑھنا تو ان میں عار تھا، لیکن علم و فن اور ان کے متعلقات و لوازم کے جزئی سے جزئی کی بھی تفصیل ان کی زبان میں موجود تھی۔ کلام مجید کی آیتیں اسی مقصد سے نقل کی گئی ہیں کہ اُس کا نزول اُس وقت ہوا ہے، جب کہ عرب جاہلیت کا زمانہ کمالِ عروج پر تھا۔ عربوں نے اُن الفاظ کو جن کا تعلق علم و فن سے تھا، کلامِ پاک کی آیات میں سنا اور اُس کی حقیقت کو سمجھا۔ اُن کے لیے یہ کوئی اجنبی اور بے گانہ الفاظ تو نہ تھے، جو انھیں غرابت کی نظر سے دیکھتے، بلکہ یہ الفاظ تو ان کے خزینہ لغات کے بیش بہا جواہر تھے، جس کی مرصع کاری اسلام کی منتظر تھی۔ ان تمام جزئیات کو پیش نظر رکھ کر بطور نتیجہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عربوں کی زبان خود عربوں سے بھی زیادہ قدیم ہے۔ علم اور لوازماتِ علم کے متعلق اُس کے الفاظ کا ذخیرہ یہی ثابت کرتا ہے کہ یہ زبان اُس قوم کی ہے، جس قوم میں علوم و فنون کا دریا () بہ رہا تھا۔

—8—

اقوام میں زمانہ کا شمار عام طور پر یوں ہے کہ تیس دن کا مہینہ اور بارہ مہینہ کا سال، پھر مہینہ کے چار حصے کر کے ہر حصہ کو ہفتہ کہتے ہیں، لیکن عربوں کے ہاں ایک تقسیم چاند کے گھٹنے اور بڑھنے کے اعتبار سے ہے، ہر تین دن کا۔ اسی مناسبت سے اُن کے ہاں ایک نام ہوتا ہے۔ خود چاند کے لیے اُن کی زبان میں چار نام ہیں۔ چاند کا **اغترب**، تین دن تک **بال** ہے، پھر **قص**، لیکن

چودھویں رات کے چاند کا نام بدر ہے۔

پہلی اور دوسری اور تیسری تک چاند کی روشنی صرف چمک ہی دکھاتی ہے۔ اس لیے ان ایام کا نام **غیر شہاب** روشنی بڑھنے لگی، تو چوتھی، پانچویں، چھٹی تا رینیس **نہیل** اُس کے بعد کے تین دن **تسلی** روس، گیارہ، بارہ **عشر** ہیں۔ تیرہ، چودہ، پندرہ میں چاند خوب روشن ہوتا ہے۔ ان تاریخوں کا نام **بہیض** شہاب کا اوائل حصہ تاریک ہونا شروع ہوا، تو سولہ، سترہ، اٹھارہ کا نام **درج** ہوا۔ سیاحی بڑھنے لگی اور روشنی کا حصہ رات میں کم ہونا شروع ہوا۔ انیس، بیس، اور اکیس کا نام **ظ** ہوا۔ **ابلیح** اور **ہی** اور **ط** کو یا تاریک ہونے لگی۔ بائیس، تھیس، چوئیس تا رن **حنا** **اسن**۔ پچیس، چھیس، ستائیس تک یہ نوبت پہنچ گئی کہ صبح کے وقت چاند نمودار ہوا، ساری رات پر تاریکی چھائی رہی، تو ان تاریخوں کا نام **دآ** **دس** ہے۔ اب چاند چھپ گیا، صبح کو بھی نظر نہیں آتا، تو یہ تاریخیں **محدیں** **ایس** الفاظ مذکورہ بالا صرف یہ ہیں کہ اپنے مقسم کے نام ہیں، بلکہ باعتبار معنی چاند کی کمی و بیشی کو بتانے والے بھی ہیں۔

—9—

افلاک، نجوم، قمر اور نیرات کے متعلق عربی لغت اور قصائد جاہلیت میں اس کثرت سے الفاظ ہیں، جس سے اس کا اقرار کرنا ہوتا ہے کہ عربوں میں کسی وقت علم ہیئت کا بھی رواج رہا ہے۔ عرب سیاروں کی چال سے خبر رکھتا ہے۔ ان کے طلوع و غروب (I) کو بھی جانتا ہے۔ عالم سفلی کے موجودات پر اُن کا اثر کیا ہوتا ہے، عرب اس سے بھی آگاہ ہے۔ اگر کوئی اُن تمام محاورات کا استقصا کرے، تو علم ہیئت کے متعلق ایک کتاب تیار ہو جائے۔ اگرچہ تاریخ تو یہ نہیں بتاتی ہے کہ عربوں میں فن ہیئت کی تعلیم تھی، لیکن اُن کی لغت اور الفاظ ضرور اس کے مدعی ہیں کہ جس قوم کی یہ زبان ہے، وہ ہیئت و نجوم جاننے والی قوم تھی۔

اب چند الفاظ انسان کے متعلق ملاحظہ ہوں:

آدمی کا بچہ جب تک شکم مادر میں ہے، اُسے **جنین** کہتے ہیں۔ پیدا ہوا، تو **ولید** ہے۔ سات دن تک ایسا کم زور اور غیر حساس رہتا ہے کہ دودھ کھینچنے کی بھی اُس میں قابلیت نہیں ہوتی، اُن ایام میں **صلیغ**۔ دودھ پینے کی قابلیت ہوگئی، تو **رضیع** ہے۔ اب دودھ چھوٹا، تو **مطیم**۔ کچھ

نشوونما پایا اور شیر خوارگی کی سستی اُس سے رفع ہوئی، زمین پر کھسکنے لگا، تو اُس کا نام **دارج** ہے۔
 دودھ کے دانت ٹوٹنے لگے، تو **میش** ہے۔ دودھ کے دانت گر کر پھر نکلنے شروع ہوئے، تو **میش** ہے۔
 ہے۔ دس برس یا اُس سے کچھ زیادہ عمر کا ہوا، تو **متر** ہے۔ اب بلوغ کے قریب عمر آگئی، تو **یلع**
 یا **میر** ہے۔ ہوا تو بولی میں توانائی آئی، تو **زور** پھر ان تمام مدارج عمر کے لیے ایک
 لفظ **ضالم** کا عام ہے۔

اب سبزہ وخط کا نمود ہوا، **ب** ہے۔ سبزہ بڑھ کر سیاہ خط ہو گیا، تو **شیش** ہے۔ ڈارھی،
 مونچھ اچھی طرح نکل آئی، چہرہ بھر گیا، تو **مجت** ہے۔ چالیس برس کا ہنوز نہیں ہوا ہے، تو **ش** اب
 ہے۔ چالیس سے متجاوز ہوا اور ساٹھ تک نہیں پہنچا ہے، تو **ک** ہے۔ کثرت الفاظ اور تقسیم عہد و
 ایام کے ساتھ اس کا لحاظ رہے کہ ایک عہد عمر کے لیے صرف ایک لفظ ہی وضع نہیں کر لیا گیا ہے،
 بلکہ جس عہد کے لیے جس لفظ کی وضع ہوتی ہے، اُس کے مادہ اور اُس کے صیغہ کی ہیئت سے اُس
 زمانہ کا مفہوم بھی سمجھ {} میں آتا ہے۔

انسان کے قوائے صحت میں خلل آتا ہے۔ مشاغل اور کاروبار زندگی میں حرج لاحق ہوتا
 ہے، تو صحت کی اس مقدار بگاڑ کو **کفس** گے اور اس شخص کو **عاب** لکھیں، علالت بڑھی، تو **سقیم**
ر ہے۔ بھی حالت زیادہ خراب ہوئی، مرض کی آگ بھڑک اٹھی، تو **وقیب** ہے۔
 بیماری نے طول پکڑا، اخلاطِ اصلیہ میں زوال شروع ہو گیا، اعضائے رئیسہ نے اپنا فعل چھوڑنا
 شروع کر دیا، تو **تینف** ہے۔ عرب کا محاورہ ہے کہ آفتاب لب بام کو **تتمت الشمس** تعبیر کسے
 ہیں؛ یعنی آفتاب غروب ہونے کو ہے۔ اب بیماری نے اعضائے جسم کو گھلانا شروع کر دیا۔ مریض
 کی یہ حالت ہو گئی ہے کہ نہ تو زندگی کی کوئی اُمید ہی رہی، جو اعزہ و احباب دوا اور تیمارداری میں
 دلی توجہ کو کام میں لائیں، نہ مرعی گیا ہے، جو اُسے روپیٹ لیں، تو اُسے **کھس** گے۔
 نے جس طرح بیمار کے ہر حال کا نقشہ کھینچا ہے، اُس کا کمال تو جب ہی معلوم ہو سکتا ہے کہ ان
 الفاظ کا مادہ اور اہتمام پہلے سمجھ لیا جائے۔ ایک طبیب حاذق بھی مریض کی حالتوں کا اتنا ہی
 اندازہ کر سکتا ہے، جتنا اندازہ کہ عربی زبان نے کیا ہے۔

بیمار مرض کی تکلیف سے کراہتا ہے۔ مریض کی اس کراہ میں بھی باعتبار مرض کی شدت اور
 ضعف کے ایک فرق پایا جاتا ہے۔ کراہ کی ایک پتلی اور سُست آواز جو نکلتی ہے، اُسے عربی میں

لیکھتے ہیں۔ اگر اس سے بھی پست ہو، تو بنیہ میں نے کراہنے کی کوشش کی، تاکہ فاسد بخارات کے باہر نکل جانے سے راحت ملے، لیکن ضعف نے پوری قوت سے کراہنے کی اجازت نہ دی، تو اُس کراہ کو نہیتے ہیں۔ ضعف سے کراہ کی آواز بگڑ جاتی ہے، تو یہ زہیہ۔
 ہے۔ روح تحلیل ہونے لگی، سانس کا نظم تہ وبالا ہو گیا، تو اُس وقت کی آواز شہیہ ہے۔ سبب مق سینے میں آگیا، سانس سینے تک جاتی ہے اور لوٹ آتی ہے، گلے کے گھونگرہ بو لئے لگے، تو اُس آواز کو شرجہ کہتے ہیں۔

یہاں بھی ہر لفظ با معنی و موضوع ہے اور اپنی حقیقت و ماہیت کو پیش کر رہا ہے۔ اس کے ساتھ مریض کی آواز ہے۔ اس لیے ہر لفظ کا تلفظ بھی رنج و حسرت، ضعف و ناتوانی کا نوٹ ہے۔ صنعت لفظی و معنوی جملہ و کلام یا اشعار کے بیت میں ہوا کرتی ہے، لیکن عرب کی زبان کا ہر لفظ مفرد ان محاسن سے آراستہ و پیراستہ نظر آتا ہے۔

نیند میں سونے والے کے گلے سے جو آواز نکلتی ہے، وہ ذہیہ ہے۔ جب ذرا بلند ہو جائے، تو ہیلندی کہتے ہیں۔ ساتھ ساتھ موٹی بھی ہو، تو طہ سب السط شدت آجائے، تو جذیہ۔

تکلیف و مصیبت کے وقت جو آواز کہ بے ساختہ نکلتی ہے، اُسے آہ کہتے ہیں۔ اے دھوبی کپڑا دھونے میں جو آواز نکالتا جاتا ہے، اُسے ندیہ کہتے ہیں۔ غم و الم میں جو لمبی سانس لی جاتی ہے، وہ ہم کی کامیلت کے وقت جو آواز نکالتے جاتے ہیں، اُسے ذہیہ۔
ط کہتے ہیں۔ مزہ و رخت کام جیسے زمین کھودنا یا لکڑی چیرنا وغیرہ میں جو آواز نکالتے ہیں، اُسے ندیم کہتے ہیں۔ غرض یہ کہ اگر صرف تنوعات احوال انسان کا ہی مطالعہ کیا جائے، تو کئی ہزار حالتیں ہوں گی اور عرب ہر حالت کے لیے ایک لفظ اپنی زبان میں پاتا ہے۔ موقع بیان میں اُس کا ایک لفظ ہی عمل کرتا ہے، جو عجبی کے چند جملے کرتے ہیں۔

عربی زبان کی وسعت مطالعہ کو اب اس نظر سے دیکھنا چاہیے کہ جذبات انسان کا اُس نے کیسا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اہل فلاسفہ کا اس پر اتفاق ہے کہ بقائے نفس انسان کے لیے اعشاء، اعصاب، اُن میں کون و فساد، حرکت و سکون اور اُن کا نمو و ذبول، غرض جس کی بھی ضرورت تھی، اُس کی خلقت میں سب کا وجود موجود ہے۔ تو اُنے فاعل اپنے کاموں میں اور تو اُنے مفعول اپنی

پذیرائی اثر میں مشغول و مصروف ہیں۔ فعل و انفعال کے اُس مرتبہ کا نام جس سے اعتدالِ صحت اور نظامِ جسم میں فرق ({}) نہ آئے، اعتدال و مساوات ہے اور ضعفِ قوت کے مختلف اعتبارات و حالات کی بنا پر مختلف نام ہیں، جن میں سے ایک رنج و خوشی بھی ہے۔

نظامِ جسمیہ جب تک اُس نقطہ اعتدال پر پایا جاتا ہے، جو نظم کہ قوامِ صحت کے لیے ضروری ہے، تو اُس حالت کی کوئی تعبیر اس کے سوا نہیں کہ شخص صحیح ہے، تن درست ہے۔ ہاں! اگر قوتِ مدرکہ پر کوئی ضربِ ماکوار پہنچے، تو اُس وقت نظام میں ایک خلل پیدا ہو کر ظاہر و باطن میں انقلاب پیدا ہو جاتا ہے۔ کبھی تو یہ ضرب خارجی اثرات سے پیدا ہوتی ہے اور کبھی کسی داخلی تغیر کا نتیجہ ہوتی ہے، جس کی ابتدا کسی نہ کسی شکل میں امر خارج ہی سے ہوئی تھی اور کبھی قوتِ وہمیہ کے استیلاء و غلبہ سے پائی جاتی ہے۔ غرض یہ کہ قوتِ مدرکہ جب کسی شے یا مرغوب و ماکوار کا ادراک کرتی ہے، تو قوتِ احساس پر اس کا اثر پہنچ کر تمام عصبات و عضلات پر ماکواری چھا جاتی ہے۔ سیلانِ خون کی رفتار میں کمی ہو جاتی ہے۔ اعصاب کے تناؤ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ عضلات کی قوت سُست ہو جاتی ہے۔ دل کی حرکت کم ہونے لگتی ہے۔ ان باطنی انقلابات کا ظاہر پر یہ اثر ہوتا ہے کہ چہرہ کا رنگ زرد یا سیاہ ہو جاتا ہے۔ ہاتھ، پاؤں میں طاقت نہیں رہتی۔ بدن گر پڑتا ہے۔ آنکھوں کی روشنی کم ہو جاتی ہے۔ سانس کا کوئی نظم نہیں رہتا ہے۔ نہ بھوک معلوم ہوتی ہے، نہ پیاس۔ نہ بولنے کو جی چاہتا ہے، نہ کسی کی بات سننا کو ارہوتی ہے۔ بھلی باتیں بھی ماکوار معلوم ہوتی ہیں۔

لیکن اگر قوتِ مدرکہ پر ضرب پہنچنے سے مرغوب و ماکوار ادراک کا احساس ہوا ہے، تو اب اُس کا عمل سارے نظام میں پھیل جاتا ہے۔ قوائے فاعلہ کے کاموں میں سرعت پیدا ہو جاتی ہے۔ دورانِ خون کی رفتار بڑھ جاتی ہے۔ اعصاب زیادہ تن جاتے ہیں۔ سارے نظام میں باعتبار سابق زیادہ مستعدی، چستی اور سرعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اُس کا اثر ظاہری جسم پر یہ ہوتا ہے کہ آنکھیں چمک اُٹھتی ہیں، روشنی بڑھ جاتی ہے۔ ({}) چہرہ کا رنگ گلابی ہو کر دکنے لگتا ہے۔ سارے اعضا میں ایک خاص قوت و توانائی آ جاتی ہے۔ پہلی کیفیت کا نام رنج اور دوسری کیفیت کا نام خوشی ہے۔

اس کیفیت میں باعتبار شدت و ضعف فرق بھی پایا جاتا ہے، جو نتیجہ اُس امر معلوم و محسوس کا ہے، جو اس کیفیت کا موجب ہے۔ اگر امر ملامت میں شدت ہے، تو رنج بھی شدید ہوگا اور اگر اُس

میں ضعف ہے، تو رنج بھی ہلکا ہوگا۔ یہی حال ملائعات کا ہے کہ اُن کے شدت و ضعف پر خوشی کی زیادتی و کمی موقوف ہے۔ انتہائے رنج میں انسان کبھی خودکشی کر لیتا ہے اور انتہائے خوشی میں بعض حرکات لایعنی اُس سے سرزد ہو جاتی ہیں۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ فرط مسرت کوئی دوسرا جذبہ پیدا کر دیتا ہے اور اُس حال میں اُس کی خوشی دوسروں کے آزار کا سبب ہو جاتی ہے، مثلاً خوشی نے بڑھ کر فخر اور فخر نے بڑھ کر غرور کی شکل اختیار کر لی، تو اُس وقت منہ سے کچھ ایسے کلمات متکبرانہ نکل جاتے ہیں، جن سے غیر کو تکلیف پہنچ جاتی ہے۔ اس حال میں یہ جذبہ بسیط نہیں، بلکہ مرکب ہوگا۔

اسی طرح رنج بھی کبھی تو بسیط ہوتا ہے اور کبھی مرکب۔ بسیط محتاج بیان نہیں، لیکن مرکب کی دو صورتیں ہیں: رنج کے ساتھ ندامت ہو یا غیظ و غضب، مثلاً ایک شے قیمتی اپنے ہاتھوں سے ضائع ہوگئی یا ایک مفید موقع اپنی غلطی سے کھو یا گیا یا کسی شخص کا کوئی ایسا فعل جس کا اظہار اُسے پسندیدہ نہ تھا، افشا ہو کر مشہور ہو گیا، تو واقعات کی ان سب صورتوں میں رنج کے ساتھ ندامت بھی ہوگی اور اگر مصیبت کسی غیر کے ہاتھ سے بے وجہ پہنچی ہے، تو مصیبت پر رنج اور اُس غیر پر غیظ و غضب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ رنج و خوشی: یہ نفس کی دو کیفیتیں ہیں، جو پیدا ہو کر ایک انقلاب پیدا کرتی ہیں۔

اسی ذیل میں یہ بھی معلوم کر لینا چاہیے کہ بہت سی ساعتیں انسان پر ایسی بھی گزرتی ہیں کہ جس وقت وہ نہ محزون ہے، نہ مسرور۔ اگرچہ بعض اس ساؤج حالت کے منکر ہیں، لیکن اُن کا انکار قابل اعتبار نہیں۔ انھیں یہ دھوکا ہے کہ اس حالت میں جب کہ شخص اپنے {} کو نہ غم گین پاتا ہے، نہ محظوظ۔ اگر اُس سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تم اس حالت کا زوال پسند کرتے ہو، تو وہ ہرگز اس کا جواب اثبات میں نہ دے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک طرح کی مخفی و اندرونی مسرت سے وہ لذت اندوز ہو رہا ہے، جس کی اُسے خبر نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی حالت جو اپنے مرتبہ اعتدال پر ہے اور دونوں طرح کے کیف سے پاک و صاف ہے، اس مرتبہ کا وجود قوامِ صحت کے لیے ضرور ہے۔ اگر اُس کا زوال اوئی مرتبہ پر بھی ہوا، تو اُسی مقدار سے صحت کے نظم میں خلل پیدا ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ ایک صحیح الحواس اپنی صحت کی تباہی (خواہ وہ کسی مرتبہ کی کیوں نہ ہو) پسند نہیں کر سکتا۔ یہ تن درستی و صحت سے محبت و الفت ہے، مسرت و بہجت سے لطف اندوزی نہیں۔

یہ ساری بحث جس وقت آب و رنگ کے ساتھ ایک فلسفی کسی مجمع میں بیان کرتا ہے، تو اہل

محفل پر ایک خود فراموشی کی کیفیت چھا جاتی ہے۔ حالاں کہ دنیا میں کوئی ایسا شخص نہیں، جو رنج و خوشی سے نا آشنا و بے گانہ ہو۔ اس کا علم تو ایک دہقان کو بھی ویسا ہی ہے، جیسا ایک فلسفی کو، لیکن اُس کے اسباب و علل کا قیوف، اُس کے تاثرات کی تفصیل و تنقیح اُس کے پاس نہیں اور یہی ایک فلسفی کا مایہ ناز و سرمایہ افتخار ہے۔

لیکن اگر مجمع سامعین میں کسی عرب جاہلیت کی موجودگی فرض کر لی جائے، تو اُس وقت اگر حکیمانہ غرور کی ادائیں اس فلسفی میں قابل دید ہیں، تو اس عرب کی حیرت بھی نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں۔ اس لیے کہ جس خیال کو ایک فلسفی لمبی چوڑی تقریر میں ادا کر رہا ہے اور اپنے اس کاوش و مانع کا خراج تحسین وصول کرنا چاہتا ہے، عرب کے پاس صرف دو لفظ **لنقب الخشب** اط کے ایسے کافی و وافی ہیں کہ اُس کے بعد کچھ اور کہنے کی حاجت ہی نہیں رہتی۔

قُب کے لفظ معنی یہ ہیں: بند ہو جانا، سمٹ جانا، گرفتار ہونا۔ چناں چہ جو چیز مٹھی میں دبالی جائے یا پنچے میں پکڑ لی جائے، تو اُس کا نام **قُب** ہے۔ **بِسْبِطَةٍ** کے معنی پھیلا، دراز ہونا، {} مضبوط و توانا ہونا ہیں۔ اب غور کر لیجیے کہ **لنقب الخشب** اصل و بنیادی حقیقت **اط** واضح کر رہے ہوں، تو پھر اس تمہید طولانی کا ایک عرب پر کیا رعب پڑ سکتا ہے۔ **قُب** **بِسْبِطَةٍ** کے معنی کیوں قرار پائے؟ اس کے لیے صفات حروف پر نظر ڈالیں اور وضع کی وضع کی داد دیجیے۔

اب نہ رہا؛ مگر اُن کیفیات کے مراتب کا فرق اور اُن کے بساطت و ترکیب کا علم۔ عرب اس موقع کے لیے بھی نہایت ہی متانت سے چند الفاظ پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پہلے ان لفظوں کو ان کے مادہ و اشتقاق سے سمجھنے کی کوشش کرو، پھر اس کا فیصلہ کرو کہ قوم عرب جاہل ہے یا حکیم۔ بے شک ہماری قوم الہام ربانی اور تعلیم نبوی سے جاہل تھی، لیکن علوم العبادہ اُن کا تو دریا ہماری ہی زبان سے رواں ہو کر اکثافِ عالم میں کشت زارِ علم کی سرسبزی کر رہا ہے۔ مثلاً **غ** اس مرتبہ میں **ق** ہے کہ برداشت و تحمل کیا جاسکتا ہے اور اس کے آثار کو چھپایا جاسکتا ہے، تو اُس مرتبہ میں **ب** ہے۔ اب بڑھا، برداشت کی طاقت ہاتھ سے جا رہی ہے۔ چہرہ کا رنگ متغیر ہو کر بے رونق ہو گیا، تو یہ **ق** ہے۔ **ب** سے بھی ترقی کر گیا، اختیار کی باگ ہاتھ سے جاتی رہی۔ سارے نظامِ معی میں پراگندگی کے آثار پھیل گئے، تو اس کا نام **بَسْط** ہے۔ عرب کا محاورہ ہے:

بَثَّ الضَّبَارُ غُبَاراً بلند ہوا۔

بَشَّتُ الشَّيْءَ” جس نے اُسے پر اگندہ کر دیا۔“

قرآن کریم میں ہے:

لَمَّا اشْكُوا بَيِّنًا وَ دُرِيًّا إِلَى اللَّهِ (۱۷)

اب اس سے بھی آگے بڑھا، دل بیٹھا جاتا ہے، نبض چھوٹی جاتی ہے، تو کرب ہے۔ عرب کا محاورہ ہے:

كربت الشمس” آفتاب غروب ہونے کو ہے۔“

كرب حيوة النار آگ بجھنے کے قریب ہے۔“

قرآن کریم میں ہے:

وَنَجِّنَا وَ لَبَّيْكَ مِنَ الْكُرْبِ الصَّطِيمِ (۱۸)

غم ہے کہ بڑھتا جاتا ہے۔ نفس اس کی شدت سے فریادی ہے۔ تدبیر کچھ بن نہیں آتی۔ چاہتا ہے کہ خودکشی کر لے۔ اس کیفیت کا نام کرب ہے۔ (۱)

الفاظ مذکورہ بالا غم کے مراتب بتاتے ہیں، لیکن چند الفاظ اور ہیں، جو غم کے انواع سے خبر دیتے ہیں، مثلاً اگر کوئی ایسے غم میں مبتلا ہو گیا ہے کہ جس کا چارہ کار ممکن ہے یا کسی کے ظلم و ستم سے فریادی و چارہ خواہ ہے، تو اُس کا نام افس ہے۔ غم کا ایسا اثر ہوا کہ شخص کو چپ لگ گئی؛ نہ مال و شیون ہے، نہ ہائے وائے، تو اس کا نام وج ہے۔ غم کے ساتھ ہمت بھی ہے، تو اس کا نام سلف ہے۔ غم بھی ہے اور اس کے ساتھ غصہ بھی ہے، تو اُسے سلف کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے:

يَا لَسْفَىٰ عَلَىٰ يُونُسَ (۱۹)

غم نے جذبات کو ایسا پرشردہ و افسردہ کر دیا کہ دنیا کی کوئی خوشی اُس کے لیے خوشی نہ رہی۔ کیسے ہی فرحت انگیز ماحول میں کیوں نہ ہو، لیکن اُسے فرحت نہیں ہوتی، تو یہ تر ہے و قس علیٰ ہذا احساس مرغوب و ملائم کا ابتدائی مرتبہ۔ سرفور۔ اس سے اگر زیادہ ہوا اور چہرے پر رونق آگئی، تو لب تہہ ہے۔ اب کچھ اور بڑھا، خوشی کا ایک نشہ سا چھا گیا اور شخص اُس کیف میں جھوم گیا، تو لب تہہ ہے۔ لب خوشی اور پر کیف ہوگئی۔ چہرہ مسرت سے پھول کی طرح شگفتہ ہو گیا۔ خون کی روانی، اعصاب کا تناؤ جسم کی جلد سے نمایاں ہونے لگا، تو لب رن نشہ ہے۔ اقصیٰ کا یہ محاورہ علماء اور ادبا میں مشہور ہے:

حَدَّثَنَا الرَّشِيدُ بِحَدِيثِ كَنَازِ الْعَرَبِ أَنَّ الشَّيْخَ بْنَ إِسْحَاقَ قَالَ: قَالَ أَبُو بَكْرٍ: **لَا يَبْغِي** كَرْدِيَا۔
 کی، تو اُس نے اُسے باغ باغ کر دیا۔

سرور اس سے بھی آگے بڑھا، تو اب ساؤج خوشی نہ رہی، بلکہ اُس میں مازکی آمیزش ہو گئی اور یہ مرتبہ سرور کا ناپسندیدہ ہے۔ نام اس کا **فَرَجٌ** ہے۔ قرآن کریم میں اس سے منع فرمایا ہے:
إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرَجِينَ (۲۰)

اگر **فَرَجٌ** سے بھی آگے بڑھے تو اب اس میں سرور کے عنصر کی زیادتی نہ ہوگی، بلکہ اُسی جز مذموم کی افزائش ہوگی، جس کا اس حالت زیادتی میں نام **غَرَجٌ** ہے۔ جب خوشی کا جذبہ اس حد مکروہ تک پہنچ جائے، تو اُس کا نام **مَرَجٌ** ہے۔ قرآن کریم میں اس سے بھی وارو ہے:
وَلَا تَعْشَى فِي الْأَرْضِ مَرَجًا (۲۱)

انصاف شرط ہے۔ جذباتِ انسان کا کیسا گہرا اور صحیح مطالعہ عربی زبان کا {} ظاہر ہو رہا ہے۔ علاوہ ازیں اگر الفاظ کی ہیئت صوتی کی طرف لحاظ کیا جائے، تو وضع کے دماغ کی یہ لطافت و نزاکت بھی عیاں ہوگی کہ غم کے لیے جو الفاظ لائے گئے ہیں، اُن کی صوتی ہیئت اُس غم زدہ سے مشابہت رکھتی ہے، جس کی صورت سے غم عیاں ہوتا ہے۔ اس لیے محض الفاظ کے سننے سے غم کے آثار نمایاں ہو جاتے ہیں۔ برخلاف اس کے خوشی کے الفاظ اپنی ہیئت صوتی میں رونق و شگفتگی رکھتے ہیں، جیسے سرور کا چہرہ۔

ہاں! یہ شبہ نہ کیا جائے کہ حالت اعتدال میں جس میں ایک مخفی کیف سرور نہاں ہوتا ہے، عربی میں اُس کے لیے کوئی لفظ نہیں۔ اس لیے کہ ہمیں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ تحقیق نہیں، بلکہ عمدہ مہم ہے۔ اگر میرا اعتماد نہ ہو، تو مصنفاتِ حکما کی طرف رجوع کیجیے، محققین کی تحقیق کا خلاصہ یہی ہوگا۔

اب ہمیں اس بحث کو صرف ایک اور نازک و لطیف جذبہ بیان کر کے ختم کرنا ہوں اور وہ محبت و عداوت ہے۔ جذبہ محبت کے سمجھنے میں حکمائے ماڈیٹین نے سخت ٹھوکر کھائی ہے۔ بے ساختہ بول اٹھے کہ یہ قوائے حیوانی کی جنبش کا نتیجہ ہے۔ اسی بنا پر حکما جذبہ محبت کو قوتِ شہوی کے تحت میں بیان کرتے ہیں، لیکن ایک عرب جاہلیت اُن سے کہتا ہے کہ سنبھلو! راستہ دیکھ کر طے کرو۔ ایک جذبہ حیوانی ہے اور ایک جذبہ انسانی؛ یعنی کھانا، پیما، نسل کی افزائش کا خیال، دشمن سے بھاگنا یا

ان کا مقابلہ کرنا، جس سے نفس کو راحت ملتی ہو، اُس کی طرف مائل ہونا؛ یہ سب جذبہ حیوانی ہے، جو کم و بیش کل جنس حیوان میں مشترک ہے، لیکن جذبہ انسانی سے مراد وہ جذبہ ہے، جس کی وجہ سے انسان مائل ہیں اور انجام میں ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان اور اک حقائق کی طرف مائل ہوتا ہے اور بہت بڑی حد تک کام یاب ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان قانون تمدن و تہذیب وضع کرتا ہے، لیکن اس جذبہ کا کام صرف مادیات تک محدود نہیں، بلکہ اس سے گزر کر عالم مجردات تک پہنچنا ہے اور پھر اُسے بھی ایک قدم پیچھے چھوڑ کر آگے (I) بڑھنا ہے، جہاں اس کے سیر و ارتقا کی کوئی حد نہیں۔ پس ہر وہ خواہش جس کی علت جذبہ حیوانی کی تحریک ہے، اُس کا نام ہوس ہے، لیکن جس کی تحریک جذبہ انسانی نے کی ہو، وہ ہوس نہیں ہے، بلکہ محبت ہے۔ اگرچہ آثار ظاہری دونوں کے ایک ہیں اور اُسی سے عوام کو دھوکا بھی ہو جاتا ہے، لیکن بہ اعتبار واقعہ دونوں کی حقیقت متغائر ہے۔ یوں گفتگو میں برسمیل مجاز ہوس کا نام محبت رکھ دیا جائے، لیکن جب حقائق کا انکشاف کیا جاتا ہو، تو پھر وہاں خلط بحث کر کے ایک کا دوسرے میں مدخل حادثہ علمیہ میں شمار ہوگا۔

عرب کی تحقیق موہم و راست ہے۔ اس کی تصدیق کے لیے صوفیائے کرام کی تحقیق پیش کی جاسکتی ہے۔ اس جذبہ کی صحیح حقیقت اُسی مقدس گروہ نے سمجھی، جس نے نفس کی مکاریوں کی تحقیق کی، اس کے مقامات مغالطہ پر خود واقف ہوئے اور دنیا کو آگاہ کیا، اُس کے رام و فرماں بردار بنانے کے صحیح تجربے بتائے۔

اگرچہ جماعت متکلمین نے بھی اپنے پایہ تحقیق کو یہاں تک تو پہنچایا کہ ہوس و محبت کو دو غیر جنس قرار دیا، لیکن مقامات محبت کی سیر عقل کو راہ بردار کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے محبت کے بہت سے مقامات مخفی کے مخفی ہی رہے، مثلاً متکلمین نہایت شدت سے اس کا انکار کرتے ہیں کہ انتہائے محبت میں جو اذیت کہ محبت کو پہنچتی ہے، اُس سے محبت کا لذت اندوز ہونا ناممکن ہے۔ ہاں! محبت کا یہ اثر ہوگا کہ محبت گلہ آمیز نہ ہوگا اور اُس درد کو برداشت و تحمل کر لے گا، لیکن مصیبت سے راحت، درد سے لذت پیدا ہوا تو اجتماع ضدین کا تسلیم کرنا ہے اور یہ صریح خلافِ ہدایت ہے۔ صوفیائے کرام اُس کے جواب میں صرف اس قدر فرماتے ہیں کہ یہ حال ہے، قال نہیں، تا ورنہ آئی ورنہ دانی۔

ع ذوقِ ایں مے نہ شناسی، بخدا تانہ چشی

مولانا روم فرماتے ہیں: {}

نزد عاشق درد و غم حلوا بود
گرچہ بر دیگر کساں بلوا بود

کمال حیرت کا مقام ہے کہ ایسا لطیف و دقیق مسئلہ جس میں حکما کی تحقیق گم گشتہ و پرانگندہ ہوگئی، ائمہ متکلمین کی فکر و سا بھی منازل طے نہ کر سکی، اُسے عرب کے حاسہ نے پالیا اور نہایت محققانہ اسلوب پر اُس کے لیے الفاظ وضع ہو گئے۔ اب میں اُن الفاظ کو بیان کرتا ہوں، جو عربوں نے محبت اور اُس کے فرق مراتب کے اظہار کے لیے وضع کیے ہیں۔

کسی شے کے ساتھ دل کا ایسا لگاؤ کہ اُس کا میسر آنا ایک کونہ لطف انگیز ہو، یہ **بہ** ہے۔
لیکن اگر اُس کے حصول سے لطف کا اضافہ نمایاں طور پر ہوتا ہے، تو اُس کا نام **ہب** ہے۔ اگر **الغفۃ** علاقہ نے ترقی کی اور اب دل اُس کا جویاں ہے، تو یہ **ہب** اور ترقی ہوئی۔ طلب میں سرگرمی بڑھی۔ جو ساعت اُس کے بغیر گزرتی ہے، وہ بے چینی کی گھڑی ہوتی ہے، تو یہ **عشق** ہے۔
خطرہ ہے کہ بڑھ رہا ہے۔ دل میں ایک سوزش اور جلن محسوس ہو رہی ہے، لیکن اُس جلن میں ایک لذت پائی جاتی ہے، تو یہ **سہ** ہے۔ سار اقلب پھنکا جاتا ہے۔ رگ رگ میں محبت کی تاثیر سرایت کر گئی، تو یہ **شغفہ** ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۲۲)

دل کے نظم میں فرق آیا، اعمالِ عصبی بھی اتر ہو گئے۔ ہر طرح کی راحت و لذت سے سیری ہوگئی۔ کوئی جذبہ کسی شے کا مطالبہ نہیں کرتا۔ سارے مطالباتِ نفس فنا ہو گئے، تو اُس کا نام **ج** ہے۔
اب حواس میں فطور آیا۔ خود داری کی بنیاد ویران ہوگئی، دل و دماغ پر محبوب کی غلامی کا تسلط ہو گیا، تو اُس کا نام **تبیہ** ہے۔ حواس کی پرانگندگی بڑھی۔ کسی کام میں عقل کا واسطہ نہ رہا۔ نہ زبان قانونِ عقل کی تابع رہی، نہ اعضاء و جوارح کے اعمال پر عقل کی حکومت باقی رہی، تو اُس کیفیت کو **تدلیہ** کہیں گے۔ اب ہو بہو جنون کی شکل {} پیدا ہوگئی۔ دیوانہ وار پاؤں میں چکر ہے، تو اُسے **بیوم** کہیں گے۔

محبت کے مقابلہ میں عداوت ہے۔ اُس کے لیے بھی باعتبار مراتب متعدد الفاظ موجود ہیں۔ پہلے مرتبہ میں نام **بغض** ہے۔ گھل سے زیادہ عداوت بڑھے، تو **شہ** ہے۔ اس سے

بھی زیادہ ہوئی، تو صفت ہے۔ اب حد سے گزر گئی، تو بضم ہے۔

میاں بی بی کا پیوند علاقہ محبت کو چاہتا ہے، لیکن اگر اُن میں سوء اتفاق سے عداوت ہو جائے، تو اُس عداوت کے لیے عربی میں ایک خاص لفظ ہے **رکس** لفظ کا استعمال کبھی کسی غیر کی عداوت میں نہ ہوگا۔

اس مقام پر یہ نکتہ بھی قابل لحاظ ہے کہ عداوت کے لیے الفاظ تھوڑے ہیں۔ اس لیے کہ اس کیفیت کا اقتضایہ ہے کہ دشمن کا خاتمہ ہو جائے، لیکن جذبہ محبت محبوب کا ہر پہلو سے بقا چاہتا ہے، پھر جب کہ محبوب قائم و موجود ہے، تو محبت جب تک زندہ ہے، یہ جذبہ بڑھتا ہی جائے گا، بلکہ اگر محض شاعری نہ سمجھی جائے، تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ مرکز بھی یہ جذبہ فنا نہیں ہوتا۔

ہے تا زیم در غم تو جامہ درم
و ز پس مرگ نوبت کفن ست

عربی دماغ کی نفاست اور اُس کی قوتِ مدرکہ کی حقیقت آشنائی یہاں بھی قابل لحاظ ہے۔

t t t

حوالہ جات

- | | |
|----------------|---------------|
| ۱- لفظ ۱ | ۲- لفظ ۱ |
| ۳- لفظ ۱ | ۴- لفظ ۲۷ |
| ۵- الانصام ۷ | ۶- الانصام ۹۲ |
| ۷- لفظ ۷۹ | ۸- لفظ ۲۰ |
| ۹- لفظ ۵ | ۱۰- لفظ ۲۸۲ |
| ۱۱- لفظ ۱-۲ | ۱۲- لفظ ۲ |
| ۱۳- لفظ ۱۸-۹ | ۱۴- لفظ ۱۹۶ |
| ۱۵- لفظ ۱ | ۱۶- لفظ ۲۶ |
| ۱۷- یوسف ۸ | ۱۸- لفظ ۷ |
| ۱۹- یوسف ۸ | ۲۰- لفظ ۷ |
| ۲۱- الاسراء ۳۷ | ۲۲- یوسف ۳ |

خاتمة الباب

شکر کہ جمازہ بمنزل رسید
زورقِ اُمید بساحل رسید

خلاصہ:

اب میں اپنی کتاب ختم کرتا ہوں۔ انصاف پسند ارباب علم اس کا فیصلہ فرمائیں کہ کیا عربی کے سوا کوئی اور زبان بھی ہے، جو اس جامعیت کے ساتھ محاسن و فضائل سے آراستہ ہو۔ کہا جاتا ہے کہ فارسی زبان میں سبکی و لطافت ہے، ہندی میں شیرینی اور گھاوٹ ہے، سنسکرت میں قواعد کی پختگی اور الفاظ کی وسعت ہے **وقس علیٰ ہذا**۔ لیکن ایسی زبان جس میں یہ سب کچھ ہے اور اس کے سوا بھی بہت کچھ ہے، عربی اور صرف

عربی ہی ہے۔

رو رکھتا ہے خورشید پہ ابرو نہیں رکھتا ابرو مہ نو رکھتا ہے پر رو نہیں رکھتا
قد رکھتا ہے شمشاد پہ گیسو نہیں رکھتا سنبل کو ہیں گیسو، قد دل جو نہیں رکھتا
زگس کو ہیں آنکھیں پہ یہ بینائی کہاں ہے
غنچہ کو دہن ہے پہ یہ کوئیائی کہاں ہے

اعتذار:

آج سے تقریباً چھ برس قبل اس کتاب کو ناظرین کی خدمت میں پہنچنا چاہیے تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ۱۹۲۳ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا جلسہ علی گڑھ میں منعقد {} ہونا قرار پایا، تو خود صاحب صدر نے باصرار مجھ سے یہ فرمایا کہ تعلیم عربی کا صحیح طریقہ جو مجھے معلوم ہو، اُسے بیان کروں۔ اُسی کے ساتھ جو غلطیاں رواج پذیر ہو گئی ہیں، انھیں بھی ظاہر کر دوں، چنانچہ حکم کی تعمیل کی گئی۔

جلسہ کے بعد خود صاحب صدر کی تاکید پر زبانی کہے ہوئے مسائل کو ضبط تحریر میں لانا شروع کیا۔ ایک ٹمٹ حصہ کتاب کا جس میں متفرق مسائل تھے، ڈیرہ مہینے میں مبیضہ بھی ہو گیا، لیکن

اس منزل پر پہنچ کر عجمیت کی بے جا عصبیت عربی کے نطق و صداقت سے ایسی دست و گریباں ہوئی کہ تاریوں اور چنگیز خاں کے ہاتھوں علمی دنیا میں جو کچھ ہوا تھا، تاریخ نے مختصر طور پر گویا اُسے پھر دہرا دیا۔

مہینوں کا کیا ذکر، سال پر سال گزرتے چلے گئے، لیکن تعصب کا جوش نہ کم ہوا تھا، نہ ہوا۔ کتاب نامکمل رہی اور بجز سکوت کوئی دوسری صورت امان کی نظر نہ آئی۔

ہے شورے شد و از خواب عدم چشم کشودیم

دیدیم کہ باقیدت شب فتنہ غنودیم

سالِ حال کے اپریل میں ایک مخلص محترم سے جب کہ واقعات کہہ رہا تھا، انھوں نے ازراہِ اخلاص و دردمندی یہ کہا کہ

ہے نوا را تلخ تر می زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی

حدی را تیز تر می خواں چو محمل را گراں بینی

دردمندی و اخلاص کے کلمات نے ملہمِ نبی کے الہام کا کام کیا۔ چھ برس کے چھوٹے (۱) ہوئے اور لکھے ہوئے اوراق پھر ہاتھ میں آئے، ایک ٹکٹ حصہ تو تیار ہی تھا، بقیہ دو ٹکٹ بھی محض اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے پورا ہو گیا۔ **الحمد لله و الشکر لله**

اس وقت اسی قدر مسائل پر اکتفا کرنا مناسب معلوم ہوا۔ پچاس میں سے صرف چند مسئلوں کا اس کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔

اصول لغت کی کتابوں میں علما نے پانچ حیثیات سے عربی لغت کے متعلق بحث کی ہے۔ پہلی بحث من حیث الاسناد، دوسری من حیث الالفاظ، تیسری من حیث المعنی، چوتھی من حیث اللطائف و النفاہات، چوتھی من حیث رجال اللغة

ہر حیثیت کے تحت میں متعدد ابواب ہیں اور ہر باب کے تحت میں متعدد فصول ہیں۔ ان مسائل کے بعد فن صرف و نحو کی خوبی و پختگی ہے۔ ابدال، ترخیم، حذف وغیرہ کے ایسے مستحکم اصول ہیں، جن کے مطالعہ سے قاعدہ و ضابطہ کی وقعت اور ضرورت ذہن نشین ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جہاں چاہا اور جس حرف کو چاہا، بدل دیا یا حذف کر دیا۔ نہیں! جو تصریف ہوگی، وہ قاعدہ اور ضابطہ کے تحت میں ہوگی۔

علم صرف ونحو کے بعد اُسلوب بیان اور طرزِ ادا کا مسئلہ ہے۔ اس کا تعلق علم معانی و بیان سے ہے۔ اس علم کی لطافت عجیب روح پرور ہے۔

غرض لغت کا علم بجائے خود ایسا وسیع فن ہو گیا ہے کہ اس کی صحیح نمائندگی کے لیے اس کتاب جیسے مختصر اجزائے ہرگز کافی نہیں، لیکن

ابھی تو دیکھتا ہوں ظرفِ بادہ خواروں کا
سُبو و نُحم کی بھی ٹھیرے گی دورِ جام کے بعد

امتنان:

اب میں صمیم قلب سے مولانا الحاج مولوی محمد مقتدائی خاں صاحب شروانی کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور دعائیں دیتا ہوں، جنہوں نے صحیح معنوں میں قدمِ قلم ہر طرح میری اعانت فرمائی۔

جزاں اللہ خیر الجزاء

مولانا الحاج کے دل میں ذوقِ ایمانی ہے اور علومِ عربیہ کے لطائف سے قوائے علمیہ اُن کے لذت آشنا ہیں۔ اس لیے جب کبھی علمی خدمت کا انھیں موقع مل جاتا ہے، تو ایسی گہری دل چسپی انھیں ہو جاتی ہے، جو ہمتِ مانِ مطیع تو کیا، ماکانِ مطیع کو بھی نہیں ہوتی، لیکن میری کتابوں کے ساتھ جس شغف سے مولانا الحاج توجہ فرمایا کرتے ہیں، وہاں خود مصنف کا جذبہ بھی دو قدم پیچھے ہی رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مولانا ممدوح کو تابذیرِ عافیت و صحت کے ساتھ قائم رکھے اور اُن کی اولاد و احفاد کو علوم کا خازن اور مذہب کا خادم بنائے۔

ہے ایں دُعا اُزمن و از جملہ جہاں آئیں باد

اُذِ تَصَوُّدًا اِنْ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَ الصَّلٰوۃُ وَ السَّلَامُ عَلٰی ذٰلِکُمُ النَّبِیِّیْنَ وَ

عَلٰی اٰلِہٖ وَ اَصْحَابِہِ الطَّیِّبِیْنَ الطَّابَرِیْنَ وَ عَلٰی اَوْلِیَآءِہِمْ اَجْمَعِیْنَ بِرَحْمَتِکَ یَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ

درج بقلم

فقیر محمد سلیمان اشرف عفی عنہ

بہار شریف محلہ میر داؤد ضلع پٹنہ (I)

روز شنبہ ہستم محرم الحرام ۱۳۴۸ھ

۲۹/ جون ۱۹۲۹ء

t t t

”المبین“ پر تعقب و تبصرہ

— ڈاکٹر عبدالستار صدیقی —

پی ایچ ڈی، پروفیسر عربی الہ آبادیونی ورثی

”اس پرچہ کے ”باب التعریض والافتاد“ میں ایک مضمون ہمارے دوست ڈاکٹر عبدالستار صدیقی صاحب ایم اے، پی ایچ ڈی پروفیسر عربی الہ آبادیونی ورثی، سابق پرنسپل کلیہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کا شائع ہو رہا ہے۔ موصوف ہندوستان کے موجودہ مغربی ہندیا نشتان السنہ شرقیہ میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں اور خصوصیت کے ساتھ عربی زبان کے فقہ لفظ (فیلا لوجی) اور عربی اور ساری اور فانی زبانوں کے باہمی تعلقات پر ان کو عبور کامل ہے۔ انھوں نے اس مضمون میں ہمارے مکرم مولانا سید سلیمان اشرف صاحب بیاردی استاذ علم دینیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تازہ تصنیف ”المبین“ پر جو عربی زبان کے فضائل و خصوصیات پر لکھی گئی ہے تبصرہ کیا ہے۔

ہم نے خود یہ کتاب نہیں دیکھی ہے مگر اس تبصرہ کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ شاید اس میں اعتقادی کبیر پر بحث ہوگی، نیز عربی میں دوسری زبانوں کے جملہ ہیں، ان کو عربی ثابت کیا گیا ہو۔

اعتقادی کبیر کے معنی یہ ہیں کہ جن چند حروف سے مختلف الفاظ مرکب ہوتے ہیں، ان حروف کے ایسے مشترک معنی قرار دیے جائیں، جو ان حروف سے مرکب ہونے والے تمام الفاظ میں عموماً پائے جاتے ہیں۔ یقیناً یہ بڑی تلاش، محنت، اور مغز پاشی کا کام ہے اور اس سے زیادہ قوت متخیلہ کی وسعت کا کام ہے۔ ہمارے علمائے مدوۃ العلماء اور رفقاء دارالمصنفین میں مولوی ابو الجلال صاحب مدوی مدرس مدرسہ جمالیہ مدرسہ کو اس فن کا بڑا اخیلا تھا۔ تقریباً سات آٹھ برس جب تک وہ ہمارے ساتھ رہے اس موضوع پر کام کرتے رہے اور عربی میں تقریباً پانچ سو صفحوں کی ”کتاب پریشاں“ انھوں نے لکھ ڈالی ہے۔ جب وہ چند حروف کے اُلٹ پھیر سے کسی مشترک معنی کا پتہ اپنے جانتے دیا فت کر لیتے، تو بڑے فاتحانہ انداز سے وہ اس تحقیق کو سناتے آتے، لیکن ہم نے ہمیشہ ان کے ان عظیم الشان فتوحات کو ”کوہ کندن و کاہر آوردن“ سے تعبیر کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ علمائے نحو و لغت میں کچھ لوگ ایسے گذرے ہیں، جنھوں نے ہر معنی کو چند حروف کی

ترکیب کے ساتھ لازم ہونے کے خیال کو ثابت کرنا چاہا اور اس کے لیے ناویل و تنجیل کے تمام مراتب طے کیے، مگر اکثر علمائے نحو و لغت نے اُن کی ان تمام کوششوں کو دماغی شطرنج بازی سے زیادہ وقعت نہیں دی، مثلاً عربی میں نصب و جملہ نطق کے بولنے کو، نہطک ہے کے بولنے کو، نظمان کی پاک کی آواز کو کہتے ہیں۔ اختلافی کیر کا عالم آواز کے عام معنی کون، ع، یان، ق، یان اور کسی حرف حلقی کے ساتھ خاص کر کے کہتا ہے کہ جب یہ حروف کسی لفظ میں جمع ہوں گے، تو اس کے معنی کسی نہ کسی آواز کے ہوتے ہیں، مگر اس تلاش و تطبیق میں ہمیشہ غلطی رہ جاتی ہے کہ جن ایسے لفظوں کو کتنے ہی دور کے تعلق سے ہم معنی قرار دیا جاتا ہے اُن کے علاوہ انہیں حروف سے مرکب بہت سے دوسرے الفاظ چھوٹ جاتے ہیں، جن میں یہ معنی کسی طور سے بھی نہیں پائے جاتے۔ اسی لیے استقصائے نامکا روبرو اس میدان میں ہمیشہ درمائدہ و رماجز رہتا ہے۔ متأخرین میں ”الافقاق فی علم الافقاق“ نواب صدیق حسن خاں مرحوم پور ”سر اللیل فی المقلب والابدال“ ایک شاہی تو مسلم احمد شہدائی کی اس موضوع پر تصنیفات ہیں۔

اس کے علاوہ ایک نظریہ حکایت صوت کا ہے۔ قدما میں بھی اس کے اشارات ملتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے ”حجة لله للبطلان“ اھر اشارہ کیا ہے۔

اس جدید عہد میں جسٹس مولوی کرامت حسین صاحب مرحوم اس نظریہ حکایت صوت کے بڑے حامی تھے، مثلاً قطع عربی میں، To cut، انگریزی میں بورکننا ہندی میں؛ سب ایک ہی آواز کی نقل ہیں اور اس لیے ہم معنی ہیں۔ ”العقلۃ“ عربی زبان میں اس بحث پر ان کی ایک کتاب ہے جو سرسید کے زمانہ میں ٹائپ میں چھپی تھی۔ آخر عمر میں اس موضوع پر اس سے بھی زیادہ وسیع تصنیف کر رہے تھے، مگر نامہ تمام رہی۔ بہر حال ہم کو مصنف ”المہین“ کا شکر گزار ہونا چاہیے کہ انہوں نے اس ”عہد جدید“ میں ”عہد قدیم“ کی یاد دلاتی اور جن علوم کی بساط زمانہ کے دست برد نے الٹ دی تھی، اُن کو دوبارہ ران بزم کے سامنے بچھائی ہے۔

مع اے گل بتو فرسند تو بولے کسے داری“

سینڈیلیمان ندوی

(شذرات صفحہ ۵-۱۶۲)

المہین: ”رسالہ جس میں عربی زبان کے فضائل اور اُس کے بے نظیر خصائص بتا کر اُس کی جملہ السنہ عالم کے مقابلہ میں ناقابل انکار فوقیت و قدامت ثابت کی گئی ہے“، نوشتہ مولوی محمد

سلیمان اشرف صاحب - ضخامت: ۱۷۴ صفحے، جلی گڑھ، ۱۹۲۹ء۔

کتاب سات باب پر تقسیم کی گئی ہے۔ پہلے باب میں ”عربی زبان کے مخصوص فضائل“ بیان ہوئے ہیں۔ اس باب کے بعض حصے سیوطی کی کتاب ”الکمل فی العربیۃ“ اول سے ماخوذ ہیں اور بعض مصنف کے طبع زاد، جن میں زیادہ حصہ عربی زبان اور عجمی زبانوں کے مقابلے کا ہے۔ یہ مقابلہ اس دعوے کے ساتھ شروع ہوتا ہے:

”انصاف کی نگاہوں سے اگر دیکھا جائے، تو عربی زبان کا دیگر السنہ پر وہی شرف

محسوس و مشہود ہوتا ہے، جو غیر عرب کی زبان و کلام کو وحوش و طیور کی آوازوں پر

حاصل ہے۔“ (۱)

تعجب ہے کہ مصنف نے جب یہ الفاظ لکھے، تو زرا دیر کے لیے بھی یہ بات ”انصاف کی نگاہوں سے“ نہ دیکھی کہ اگر کسی شخص کے سامنے ایسی زبان بولی جائے، جسے وہ نہ جانتا ہو، تو اُس کے لیے وہ ویسی ہی بے معنی ہوگی، جیسی وحوش و طیور کی آوازیں۔ اگر وہ دونوں میں کچھ فرق کر سکے گا، تو بس اسی قدر کہ جو آوازیں ایک انسان منہ سے نکال رہا ہے، وہ بہ نسبت جانوروں کی آوازوں کے زیادہ نظم و ترتیب رکھتی ہیں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ دنیا (۱) کی ہر قوم اپنی زبان کو بہتر جانتی ہے، جیسے ہر خود دار قوم کو اپنی زبان پرناز ہوتا ہے۔ عربوں نے بھی اپنی زبان پر فخر کیا اور بجا فخر کیا۔ اُن کی زبان کے محققوں نے خوب خوب دادِ تحقیق دی۔ عربی کی صرف نحو کو مدون کیا اور فصاحت کے گر بتائے، مگر صرف، نحو اور فصاحت کے وہ اصول عربی ہی تک محدود رہے۔ اُن محققوں میں سے ایک نے بھی کبھی یہ نہیں کہا کہ ہم نے جو قواعد مقرر کیے ہیں، وہ عربی کے سوا کسی دوسری زبان کے محکم کا کام دے سکتے ہیں۔ اُن بزرگوں میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ عربی اور عجمی میں وہی نسبت ہے، جو عجمی زبانوں اور جانوروں کی آوازوں میں ہے، بلکہ انہیں واجبِ تعظیم بزرگوں میں سے بعضوں نے اس قول کو بھی مانا ہے کہ **لَمْ يَخْلُقْ اللَّهُ تَعَالَى لِسَانًا إِلَّا لِعَرَبٍ** ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے کل مخلوقات کو تمام زبانوں یعنی عربی، فارسی، سریانی، عبرانی، رومی وغیرہ میں اسما بتائے۔ (۲)

مصنف کو اگر انصاف مد نظر تھا، تو پہلے دنیا کی ساری زبانوں کو حاصل کرتے اور اُن کے لیے جو اصول اُن زبانوں کے محققوں نے بتائے ہیں، اُن سے کما حقہ واقف ہو لیتے، تب اس

بحث پر قلم اٹھاتے۔ بجائے اس کے انھوں نے سنسکرت اور عربی کا مقابلہ یوں شروع کیا ہے کہ
 ”سنسکرت نے مخارج حروفِ تہجی کے لیے آٹھ مقام متعین کیے اور یہ سب سے بڑی
 تعداد ہے، جسے عجی زبان نے پیش کیا ہے۔ اُن زبانوں کو چھوڑیے، جنھوں نے نہ
 مخارج کو جانا، نہ ادائے حروف کے لیے اُن کے ہاں قواعد تعلیم وضع ہوئے۔.....
 اب عربی زبان کو دیکھیے، جس کے حروفِ تہجی کی کل تعداد انتیس ہے۔ اُس نے جب
 حروف کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا، تو مخارج کا تعین سترہ مقام
 پر ہوا۔“ (۳)

مصنف نے یہ نہ سوچا کہ حروفِ تہجی کے مخرج کا تعین کرنا صوتیات کے ماہروں کا کام ہے
 نہ کہ خود زبان کا اور یہ کہ آوازوں کی کسی جنس کو انواع میں تقسیم کرنے کی ذمہ دار زبان نہیں، بلکہ وہ
 لوگ ہیں، جنھوں نے زبان کی آوازوں کے مخرجوں کو کم یا زیادہ انواع میں تقسیم کیا ہے۔ ممکن ہے
 کہ ایک ہی زبان کی آوازوں کو {} ایک ماہر صوتیات زیادہ انواع میں تقسیم کرے اور دوسرا کم
 انواع میں، پھر تقسیم خود بھی متنوع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال بھی درست نہیں کہ کوئی زبان ایسی بھی ہو
 سکتی ہے کہ حرف رکھتی ہو، مگر اُن کے مخرج متعین نہ ہو سکیں۔ یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ عربی زبان
 نے ”حروف کے مخارج کی طرف صحیح احساس و تمیز سے غور کیا“ سے مصنف علام کا مقصود کیا ہے؟
 کیا دنیا کی کسی بولی میں احساس اور غور کی قدرت بھی ہے؟ اگر ”زبان“ سے مجازاً ”زبان کے
 بولنے والے یا اُس کے محقق“ مراد ہیں، تو یہ شاعری یقیناً بے ضرورت اور بے محل ہے۔ آگے چل
 کے سنسکرت کے متعلق ایک عجیب خیال ظاہر کیا گیا ہے:

”سنسکرت اس کی تو مدعی ہوگئی کہ فلاں فلاں حرف یہاں بھی حلقی ہیں، لیکن حلق کے
 اُس حصہ خاص کو متعین نہ کر سکی، جس حصہ سے اُس حرف کے ادا کا تعلق تھا اور یہ
 ظاہر ہے کہ جب حصص میں تمیز نہ ہوئی، تو پھر صوت میں بھی ممتاز ہونے کی طاقت
 ضعیف و کم زور ہوگی۔ متکلم جہاں سے اُس کا جی چاہے گا، اُسے ادا کرے گا۔“ (۴)

اس عبارت کو پڑھ کر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی اور سنسکرت ہے، جس کا وجود صرف مصنف
 کے ذہن میں ہے، ورنہ ایسی زبان کا وجود ہی محال ہے، جس میں یہ آزادی ہو کہ بولنے والا کسی
 آواز کو جہاں سے اس کا جی چاہے، ادا کرے۔

اس کے بعد عربی اصوات کے مخرجوں کی تفصیل دی گئی ہے اور پھر سنسکرت کا نقص یہ بتایا گیا ہے کہ اُس میں جو حرف حلقی کہے جاتے ہیں، وہ اُن معنوں میں حلقی نہیں، جن معنوں میں عربی کے بعض حروف حلقی کہے جاتے ہیں۔ بالآخر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ

”عجم کی قوتِ ممیزہ عرب سے بدرجہا کم ہے۔“ (۵)

مصنف کی ساری کوشش یہ ہے کہ عربی کی خصوصیات فضائل میں شمار کر لی جائیں اور اس طرح اور زبانیں خود بخود محاسن سے خالی مان لی جائیں، مگر یہ راہ تو سیدھی ترکستان کو گئی ہے۔ سیدھی سی بات ہے کہ ہر زبان اپنی خصوصیات رکھتی ہے اور وہی خصوصیتیں اُسے اور زبانوں سے ممیز رکھتی ہیں۔ پس ایک زبان میں دوسری زبان کی خصوصیت کے نہ ہونے سے اُس کا نقص لازم نہیں آتا اور اگر یہ تصور کر لیجیے کہ نقص لازم آتا ہے، تو پھر ایسے نقص سے کوئی ایک زبان بھی پاک نہیں۔ اگر بعض آوازیں {} عربی میں ہیں اور سنسکرت میں نہیں پائی جاتیں، تو بعض آوازیں ایسی بھی ضرور ہیں کہ سنسکرت میں ہیں اور عربی میں نہیں پائی جاتیں۔ ایسی صورت میں اصوات کے وجود اور عدم یا اُن کے زیادہ اور کم متنوع ہونے سے بحث کرنا عبث ہے۔ یہ استدلال منطقی کے حدود سے بالکل باہر ہے کہ

”غ“ اور ”خ“ کا تلفظ عجیبی ما خواندہ اگر کرے گا، تو ”گ“ اور ”کھ“ کرے گا۔ پس بلا خوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ سنسکرت کے حروفِ تجنی کسی وقت میں عربی ہی حروفِ تجنی تھے، جو گھستے پستے اپنی ہیئتِ اصلہ سے اتنے دور ہوتے چلے گئے کہ آخر کار اُن کی ہیئت نے ایک خاص شکل اختیار کر لی، لیکن پھر بھی بعض بعض حروفِ مثلاً ”گ“ اور ”کھ“ اس وقت بھی اس کا پتہ دیتے ہیں کہ یہ حرف عربی کی بگڑی ہوئی صوت و صدا ہے۔“ (۶)

یہ خیال کہ ”ایک زبان کسی دوسری زبان کی بگڑی ہوئی صورت ہے“ ایک عامیانہ مغالطہ ہے اور اس مغالطے میں وہ لوگ اکثر پڑ جاتے ہیں، جنہوں نے زبانوں کی تاریخ اور اُن کی ارتقا کے مدارج کا کما حقہ مطالعہ نہیں کیا ہے۔ زبان کوئی ایسی چیز نہیں کہ دس بیس پچاس برس میں بن جاتی ہو، بلکہ ایک زبان کے لیے ہزار برس کا زمانہ ایک ادنیٰ سی بات ہے۔ اکثر زبانیں اب سے ہزاروں برس پہلے وجود میں آئیں اور اب تک زندہ ہیں یا تھوڑی سی زمانہ ہوا کہ مردہ ہو گئیں، مگر اُن

مردہ زبانوں کے خط و خال بھی اُن لوگوں کے لیے جنہیں مطالعے کی توفیق ہو، ایک بڑی حد تک روشن ہیں۔ اس صورتِ حال پر نظر کر کے کوئی سمجھ دار آدمی کسی زبان کی کنہ پر ہرگز رائے زنی نہ کرے گا، جب تک کہ اُس نے اُس زبان کی تاریخ کا غور کے ساتھ مطالعہ نہ کر لیا ہو۔

”المبین“ کے مصنف کی جسارت پر حیرت بھی ہے، افسوس بھی کہ انہوں نے نہ صرف تمام تاریخی ملاحظات کو بالائے طاق رکھ دیا ہے، بلکہ السنہ کے اثرات اور تاریخی مواد کا مطالعہ کرنے والے علما کی تضحیک فرماتے ہیں۔ ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے:

”میں اپنا مذکورہ بالا دعویٰ قبروں اور کھنڈروں کے کتبوں یا توریت کی عبارتوں سے ثابت {} کرنا نہیں چاہتا اور نہ تو ہم تخیل کو تاریخ و تحقیق کہہ کر دعوے کا کوئی حصہ تسلیم کرنا چاہتا ہوں۔۔۔۔۔“ (۷)

یہ جملہ یقیناً شرح سے مستغنی ہے، مگر اس صنعت کی داوند دینا ظلم ہوگا کہ اتنے تھوڑے سے لفظوں میں کتنی متناقض چیزیں جمع کر دی گئی ہیں۔

صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۲۲ تک صفاتِ حروف سے بحث ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عربی زبان کی ہر منفرد آواز بھی ایک معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس بحث میں اس قدر مبالغے سے کام لیا گیا ہے کہ عربی زبان بالکل ایک مصنوعی چیز معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ مختلف مادوں کے معنوں میں زبردستی کا تعلق پیدا کیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”مثلاً لفظ اگر حرفِ شین سے شروع ہوا ہے، جو عربوں کے نزدیک تنفّی کا حرف ہے، اب جس کلمہ میں یہ حرف پایا جائے گا، اُس میں پھیلاؤ، وسعت یا پراگندگی کا مفہوم ضرور پایا جائے گا، عام ازیں کہ حسی ہو یا معنوی۔“ (۸)

اس کی جو مثالیں دی گئی ہیں، اُن میں سے چند یہ ہیں: شب (جوانی)، شبش (شرف بزرگی)، شت (مگالی)، شبش (تقانون الہی)، شد (چہرہ)، ش (ان تمام لفظوں کے معنوں میں جو وجہ مناسبت بتائی گئی ہے، وہ کسی طرح اعتنا کے قابل نہیں ہو سکتی۔) (۹)

اس مقام پر اگر یہ بتا دیا جائے کہ تنفّی کا لفظ حرفِ شین کی آواز کے متعلق سب سے پہلے کس شخص نے استعمال کیا اور کن معنوں میں، تو فائدے سے خالی نہ ہوگا۔

ہجرتِ نبوی کی دوسری صدی (تقریباً ۱۳۸ ھ) میں ایک ایرانی ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر

پیدا ہوا اور ۱۸۰ھ میں کوئی بیالیس برس کے سن میں شیراز میں مرا اور وہیں دفن ہوا۔ ماں باپ نے پیار سے سیبویہ کہہ کر پکارا۔ اُسی لقب سے دنیا میں شہرت پائی۔ اُس کی تصنیف ”الکتاب“ عربی نحو پر سب سے پہلی کتاب ہے اور مسلمانوں کے علمی عروج کے زمانے میں کلام اللہ کے بعد شاید امام سیبویہ کی ”الکتاب“ ہی وہ کتاب ہے، جو سب سے زیادہ پڑھی جاتی تھی۔ اُس زمانے کے بعض اہل نظر نے سچ کہا ہے کہ:

”کسی علم پر {} ایسی جامع کتاب نہیں تالیف ہوئی، جیسی ہیئت میں بطلموس کی ”جسطی“، منطق میں ارسطاطالیس کی ”کتاب“ اور عربی نحو میں سیبویہ بصری کی ”کتاب“۔ (۱۰)

”ش“ کی آواز کی صفت میں جو تفسی کا لفظ استعمال کیا، وہ بھی سیبویہ ہی نے:

و الراء لا تنغم فی اللام و لا فی النون لانها مکررة و بی تفسی کان
مصدا غیر بابا مکرربوا ان یجدوا بہا متغم مع ما یس یتفشی فی الغم
مثاہا و لا تکرر۔ (۱۱)

”اور ”ر“ نہ تو ”ل“ میں مدغم ہوتی ہے اور نہ ”ن“ میں۔ اس لیے کہ وہ مکرر ہے اور وہ (تلفظ میں) ایسی بھرپور ہوتی ہے کہ (گویا) اُس کے ساتھ سوا اُس کے کوئی اور (آواز) بھی ہے۔ پس اہل زبان نے پسند نہ کیا کہ اُن کو ”ر“ کے ساتھ مدغم کر کے (بوجھل کر دیں۔ اس لیے اُن کا (یعنی ”ل“ اور ”ن“ کا) ادغام انہیں (آوازوں) کے ساتھ کیا جاتا ہے، جو ادا ہوتے وقت منہ کو پُر نہیں کر دیتی ہیں اور نہ تکرار کے ساتھ ادا ہوتی ہیں.....“

اس سے یہ صاف معلوم ہو گیا کہ تفسی ”ش“ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ اور آوازیں میں بھی ہے۔ ”المبین“ کے مصنف نے اس کا ذکر بالکل نہیں کیا کہ ”ر“ میں بھی تفسی ہے۔ اُسی صفحے پر چند سطر پر آگے چل کے امام سیبویہ نے یہ فرمایا ہے:

و الشین لا تنغم فی الجیم لان الشین استطال مخرجہا لرخاوتہا حتی
تصل بمخرج الظلم فصارت منزلتہا منہا نحو ما من منزلة الفاء مع الیاء
فاجتمع بذاہیہا و التفسی مکرربوا ان یتغموا فی الجیم كما کرربوا ان

یذموا الراء فیہ انکرت لک فی الراء ۔

”اور“ش“ج“میں مدغم نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ شین کے ڈھیلے پن (رخاوة) کے باعث اُس کا مخرج لمبا ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ ”ظ“ کے مخرج سے جا ملتا ہے۔ پس اُس کی حالت ویسی ہی ہو جاتی ہے، جیسی کہ ”ف“ کی {} حالت ”ی“ کے ساتھ اور پھر ان سب (باتوں) کے ساتھ اس میں (یعنی ”ش“ میں) آواز کی پُری (تفشی) بھی ہے۔ اس لیے (اہل زبان) نے ناپسند کیا کہ اُسے ”ج“ میں مدغم کریں، اُسی طرح جیسے کہ انھوں نے یہ ناپسند کیا کہ ”ز“ کو اُن آوازوں میں مدغم کریں، جن کا ذکر میں ”ز“ کی بحث میں کر چکا ہوں۔“

تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں اور یہ صفت محض ”ش“ میں نہیں، بلکہ ”ز“ میں بھی بتائی ہے، علاوہ اس کے خود ”ش“ کی صفت علاوہ تفشی کے رخاوة بھی بتائی ہے۔ پس ”ش“ کو خاص کر حرف تفشی کہنا (۱۲) درست نہیں۔ خود مصنف ”المبین“ نے ہر حرف کی کئی کئی صفتیں لکھی ہیں۔ اگر یہ سب صفتیں لفظوں کے معنوں سے متعلق کر دی جائیں، تو جس لفظ میں جو صفت چاہیے اور جتنی صفتیں چاہیے، پہنا دیجیے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ لغات میں جو امتیاز ہے، وہ باقی نہ رہے گا اور یہ زبان کی خوبی نہیں، سب سے بڑا عیب ہے۔

”الکتاب“ میں سے جو عبارت اوپر دی گئی ہے، اُس کے پڑھنے سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ امام سیبویہ نے جو بلاشبہ اسلام میں سب سے بڑا انحوی گزرا ہے، تفشی، رخاوت اور مکررہ کو صرف صوتیات کی اصطلاحوں کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اسی طرح آوازوں کی اور صفات جو ”المبین“ میں لکھی گئی ہیں، تقریباً سب کی سب سیبویہ کے ہاں موجود ہیں، مگر صرف آوازوں کی نوعیت کے ظاہر کرنے کو، لفظوں کے معنوں سے انھیں اصلاً تعلق نہیں۔ کیا تعجب کی بات ہے کہ سیبویہ ایسے محقق کو زرا تنہہ نہ ہوا کہ آوازوں کی صفات کے وہ جو نام رکھ رہا ہے، وہ ان لفظوں کے معنوں کی طرف رہبری کر رہے ہیں، جن میں وہ آوازیں آگئی ہیں۔ عربی لغت کی اس عجوبہ خصوصیت کو سیبویہ نے نہیں پہچانا تو خیر۔ اس کے استاد خلیل عروضی نے شعر کی لے کو نا ڈکڑ بھریں تو قائم کر دیں، مگر حرفوں کے نغمے کو وہ بھی نہ پہچان سکا!!!

دوسرے اور تیسرے باب میں بھی اکثر اسماء حروف و حرکات بیان کیے گئے ہیں۔

تیسرے باب میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ہر ثلاثی مادے کے پہلے دو حروف (یعنی ”ف“ اور ”ع“ کلمے) کی {} صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوئے ہیں، اس دعوے کے ثبوت میں جو مثالیں دی گئی ہیں (۱۳)، اُن میں سے بعض یہ ہیں:

”ہمزہ و با جب کسی کلمہ میں جمع ہوں گے، تو اُس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تافرو و توحش کا مفہوم ہوگا، مثلاً

لفظ	معنی
آب	روانگی کا قصد کیا
آبت	دن ایسا گرم ہوا کہ کاروبار چھٹ گیا
آبد	وحشت کھائی، بھاگا
آبر	زکھجور کا شگوفہ مادہ کھجور پر ڈالا
آبر	ہرن نے جست کی
لبس	ڈرایا
لبق	غلام آقا سے بھاگا
آبہ عن الشیء (۱۴)	اس چیز سے دور ہوا
لجی	انکار کیا یا ناپسند کیا

اس مثال میں مصنف نے جن نو لفظوں کے معنی لکھے ہیں، اُن میں سے صرف چار لفظوں (آبر، لبس، لبق، لجی) کے معنی تو ٹھیک ہیں، مگر باقی پانچ لفظوں کے متعلق مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اُن کے معنوں کے بیان کرنے میں افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے اور عربی زبان میں جو معنی اُن لفظوں کے آئے ہیں، ان کے لحاظ سے وہ مصنف کے دعوے کو ثابت نہیں کرتے، بلکہ اُسے توڑتے ہیں۔ قبل اس کے کہ میں ان لفظوں کے {} معنوں کی تشریح کروں، یہ عرض کر دینا ضروری جانتا ہوں کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اُس کے ابتدائی مفہوم سے بحث کی جاتی ہے اور مرادی یا تشبیہی معنی یا وہ معنی جو بعد کو پیدا ہوئے ہیں، بحث سے قطعاً خارج کر دیے جاتے ہیں۔ عربی زبان کے جتنے محقق گذرے ہیں، اُن کا طرزِ عمل بھی یہی تھا۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی محقق اپنی اس کوشش میں ناکام رہا ہو کہ لفظ کے ابتدائی معنی دریافت کرے اور اس

طرح اُس نے دھوکے سے مرادی معنی کو ابتدائی معنی سمجھ لیا ہو۔ اب اُن پانچ لفظوں کے وہ معنی ملاحظہ ہوں، جو عربی کے مستند لغت ”لسان العرب“ میں درج ہیں:

آب الکلا و عبر بعضهم عنه بانه المرعى و قال الزجاء الاب جميع الکلا
الذى تصلفه الماشية و فى التنزيل المزيّن: و فاكهة و آبا. قال ابو حنيفة
سمى الله تعالى المرعى كله آبا. قال الفراء الاب ما ياكله الانعام و قال
مجلد الفاكهة ما اكله الناس و آبا ما اكلت الانعام فآبا من المرعى
للاواب كالفاكهة للناس (۱۵)

’آب گھاس (کو کہتے ہیں) اور بعضوں نے اُس سے چراگاہ مراد لی ہے۔ زجاج (۱۶) نے کہا ہے کہ آب تمام قسموں کی گھاس ہے، جسے چوپائے چرتے ہوں۔ کلام مجید میں آیا ہے: اور پھل (یا میوہ) اور گھاس (و فاكهة و آبا) (۱۷) کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب قسم کے چارے کو آب کہا ہے۔ فر (۱۸) نے کہا ہے کہ آب اُسے کہتے ہیں، جو چوپائے چرتے ہیں۔ مجاہد (۱۹) کا قول ہے کہ فاكهة آدمی کھائیں اور آبہ جسے چوپائے کھائیں۔ پس آب (۱) جانوروں کا چارا ہے، اُسی طرح جیسے انسان کے لیے فواکہ۔“

یہ آب کے اسمیت کے معنی ہوئے۔ اب اُس کے فعلیت کے معنی سنئے:

(۱) آب للسیرة تهبّ اللب لب و تلجأ لدرک (۲) و لب اذا
 برّ بدملة لا مكنوبة (۱) آب النزاع الى الوطن و لب الى الوطن
 و آب وطنه..... نزاع (۵) لب لبابة الشیء..... استقلت طریقته (۲)
 ’(۱) آب لب (اسکے معنی ہیں) چلنے کے لیے تیار ہوا اور اُس کا بندوبست کیا
 (سفر کی ضروریات کو مہیا کیا)۔ (۲) آب جنبش کی۔ (۳) جب (کسی نے) ایسے
 حملے کے لیے حرکت کی، جو جھوٹا نہ پڑا، تو کہیں گے: آبہ (۴) ابہ (اپنے) وطن کا
 اشتیاق ظاہر کیا۔ (۵) اُس چیز کا ڈھنگ مستقل ہے؛ یعنی اُس چیز میں استقامت یا
 استقلال ہے۔“

معنی نشان ۵ میں محض استقامت ہے، جس میں کوئی شائبہ دوری، جدائی، تنافر، توحش کا

نہیں۔ ۷ میں اشتیاق، شوق یعنی قوی خواہش ہے۔ دُوری کا مفہوم شوق اور خواہش کے انفعال میں منہمک نہ ہونا، گواہی کا مفعول فاعل سے عموماً جدا دور ہوتا ہے۔ ۲ اور ۳ میں محض جنبش کا مفہوم ہے، سو دُوری یا توحش اُس میں بھی کہیں نہیں۔ ۱ کی صورت یہ ہے کہ جب چلنے کے ساتھ استعمال ہو، تو بھی لب کے معنی محض تباری اور بندوبست کرنے کے ہوں گے۔

پس معلوم ہوا کہ اس فعل میں مفہوم ہے میلان یا شوق اور استقامت کا (کہ وہ بھی اشد میلان کا نتیجہ ہے)۔ اب سوال یہ ہے کہ میلان اور گھاس میں کیا واسطہ ہے؟ غالب یہ کہ اس ماڈے کے ابتدائی معنی گھاس کے تھے۔ جانور کا میلان چارے کی طرف نہایت قوی ہوتا ہے۔ اُس کا چارے کا شوق، اشتیاق، اُس کی طرف لپکنا، اُس کی طرف جانے کا ارادہ کرنا، اُس کی طرف سے منہ نہ موڑنا؛ سب معلوم۔ یہ ساری باتیں اسی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ **لَب** (اسم) ابتدا میں تھا، اُس سے فعل (**لَب**) بنا اور اُس اسم میں نہ کہیں دوری یا جدائی ہے، {} نہ تافریا تو حش۔

تبت کے معنی ہیں: (دِن) بہت گرم ہوا، اور بس۔ مصنف ”امیدیں“ نے اُس کے جو معنی لکھے ہیں، اُس میں یہ نکلرا ”ایسا..... کہ کاروبار چھٹ گیا“ لغت کی کسی کتاب میں نہ ملے گا۔ پس کاروبار چھٹ جانے کی قید صحیح نہیں۔

آب کے ابتدائی معنی مجتہا بہت طویل زمانے کے ہیں اور اُس میں دوری ضرور ہے، مگر حانور کے بھڑکنے کے معنی بعد کے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

لَا أَبَدَ لَتَجْرُ..... و لا بَدَ لَدَائِم و التَّابِيدُ التَّخْلِيدُ و لَبَّ بِالْمَكَانِ..... لَدَامَ بِهِ و لَمْ يَبْرَحْهُ..... و لَبَّتْ الْبَهِيمَةُ..... اِى تَوَكَّشَتْ..... لَتَكْرُ أَبَدٌ و لَانْتَرُ أَبَدَةً و قِيلَ سَمِيتَ بِذَلِكَ لِبَقَائِهَا عَلَى الْأَبَدِ.

”(۱) **ابد** دہر، دائم اور **تلب** (کسی جگہ رہنا)، **ابد** **بالمکان** ہی جگہ (جما) رہا اور وہاں سے ٹلا نہیں۔ (۲) **لب** **بالبیض**۔
کھائی۔ (جانور کو) **تلب** اور مادہ ہو، تو **آبد** کہتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ پیام یعنی **آب** **تلب** (جانور کو) اس لیے دیا گیا کہ اُس کا توحش (ہمیشہ) باقی رہتا ہے (چاہے کتنا ہی سدھلایا جائے)۔“

”لسان العرب“ کی اس تشریح کے بعد تو کوئی شبہ نہیں رہا کہ اس لفظ کے ابتدائی معنی

توحش کے نہیں ہیں، بلکہ ہوشی کے ہیں۔ پھر اس میں وہ خاصیتیں کہاں جن کے لیے مصنف ”لمہین“ اُسے بحث میں لا رہے ہیں۔

ب کے معنی مصنف لکھتے ہیں: نزہجور کا شکوفہ مادہ کججور پر ڈالا۔ یہ صورت مواصلت کی ہے اور مواصلت اُن سب خاصیتوں کا ضد ہے، جن کو مصنف اس لفظ کے پہلے دو حرفوں میں بتاتے ہیں۔
ب کے معنی ہیں: (کسی چیز کو) یا دکیا، بھولی ہوئی چیز کو یا د کر لیا اور بے ہوشی، چمک اور فخر کو کہتے ہیں۔ تَبَّہ عَلٰی ہَلَاہِ اُس نے فلاں شخص پر فخر جتایا یا تکبر دکھایا۔

مصنف نے اپنے دعوے کی دلیل میں تَبَّہ عَلٰی ہَلَاہِ ایش ہے۔ یہ کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں: {}

پہلے یہ کہ اُس کے جو معنی مصنف نے لکھے ہیں، وہ تَبَّہ عَلٰی کے نہیں ہیں، بلکہ تَبَّہ عَلٰی کے ہیں۔ مزید برآں یہ کہ یہ لفظ باب تفعیل سے (یعنی فصل کے وزن پر) کلام عرب میں آیا بھی نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ تَبَّہ عَلٰی ثلثی مزید فیہ سے ہیں۔ اُن کو اس بحث میں لانا درست نہیں۔ یہاں لفظوں کے قدیم ترین معنوں سے بحث ہے۔ اس لیے ثلثی مجرد کو پیش کرنا چاہیے۔ تیسرے یہ کہ عَلٰی فعل کے معنوں کو متناقض کر دیا۔ عربی کا مبتدی بھی جانتا ہے کہ اکثر

فعلوں کا صلہ جب عَلٰی ہے، تو مخالف معنی پیدا ہوتے ہیں، مثلاً رَغِبَ عَلٰی کُفْرًا لَشَقْ
ہوئے اُس چیز سے منہ پھیر لیا یا اُسے ناپسند کیا۔ رَغِبَ عَلٰی لفظ ہے، جس کے معنی ہر اُردو دان بھی جانتا ہے۔ سخت حیرت ہے کہ مصنف نے اس طرف مطلق توجہ نہیں کی۔ اپنی کتاب کے صفحہ ۳۷ پر جو دوسری مثال پیش کی ہے، اُس میں اَزَع کے معنی بدل ہو لکھ دیے ہیں، حالاں کہ یہ اَزَع عَلٰی کے معنی ہیں۔ اَزَع کے معنی ہیں: (بھڑکو) پیٹ بھر کے غذا دی، جس میں بد دلی کا کوئی شائبہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو جب کسی لفظ کے معنی مفید مطلب نہیں ملتے ہیں، تو عَلٰی کے وہ کم سے کم اُن لوگوں کے لیے جو عربی نہیں جانتے، ایک طرح کا ثبوت اپنے دعویٰ کا بہم پہنچا لیتے ہیں، مگر یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ خود اُن کو بھی اس سے کوئی اطمینان ہو جاتا ہے یا نہیں۔ وہ دعویٰ جس کے ثبوت میں یہ لفظ پیش کیا گیا ہے، یہ ہے:

”ہمزہ اور زائے معجمہ اگر جمع ہوں، تو معنی تنگی اور بے دلی کے پیدا ہوں گے۔“ (۲۲)

اس دعوے کے ثبوت میں جو اور مثالیں دی گئی ہیں، اُن میں سے صرف ایک کا ذکر کروں گا:

آجے ”سستی کی“۔ مگر لغت میں اس کے لمبا ہونے کے معنی ہیں، مثلاً اَجَّ السَّيْلُ۔
 ”(چال میں) تیزی کی“۔ سستی، تنگی یا بے دلی کے معنی مطلق نہیں ہیں۔

اب تک تو انہیں لفظوں کا ذکر ہوا، جن کو مصنف نے خود پیش کیا ہے، مگر جو ان کے دعوے کی {} دلیل کا کام نہیں دے سکتے، بلکہ ایک بڑی حد تک ان کے دعوے کے خلاف پڑتے ہیں۔ بعضے لفظ ایسے بھی ہیں، جن کا ذکر انہوں نے نہیں فرمایا ہے، مثلاً ہمزہ اور باو والے لفظوں میں۔

آب (بو) آب اس میں دوری، جدائی، تنافر، توحش کون بتا سکتا ہے؟
 آبث گالی دی اس میں تنافر ضرور ہے، مگر اسی لفظ کے ایک اور معنی بھی ہیں: اونٹنی کا دودھ پیا جس میں وہ کوئی بات نہیں، جسے مصنف ثابت کرنا چاہتے ہیں اور قرینہ یہی ہے کہ اونٹنی کا دودھ پیا ابتدائی معنی ہیں۔

آبش جمع کیا، مہمانوں کی ضیافت کا سامان کیا
 آبس خوش دل ہوا اس کا مرادف اہل لغت نے آبش اور آبش سے اُردو اُط والے بھی اچھی طرح واقف ہیں

آبض اونٹ کا زانو باندھا
 آب بغل وہ خاصیتیں ان لفظوں میں بھی نہیں ملتیں
 آبل اونٹ

اسی طرح چند اور حرفوں کے ایک لفظ میں جمع ہونے کا اثر معنوں پر بتایا ہے (۲۳) اور بہت کھینچ تان کر مطلب نکالنے کی بے نتیجہ کوشش کی ہے۔ مصنف کے اس طرز استدلال کو دیکھ کر شیخ سعدی کا وہ معرکے کا استدلال بے اختیار یاد آ گیا، جس کی رو سے انہوں نے ثابت کر دکھایا تھا کہ ”حاجی“ کے معنی ہیں ”سگ“۔

تیسرے باب میں مصنف نے جو کچھ تقریر فرمائی ہے، اُسے بنیاد سمجھ کر چوتھے باب کی عمارت کھڑی کی ہے اور اُس کا نام رکھا ہے ”ایک سونسطائیت کا اندفاع“۔
 اس باب کی وجہ تالیف یہ ہے کہ ”ایک مستشرق کے سخت مغالطہ کا سمجھنا اس بحث پر موقوف ہے۔“ (۲۴)

وہ مستشرق جرجی زیدان ہے۔ (۲۵) {}

سوفسطائیت یہ کہ وہ بعض لفظوں کو جو عربی میں مستعمل ہیں، غیر زبانوں سے ماخوذ بتاتا ہے، ثلاثی مادوں کے تیسرے حرف کو زائد تصور کرتا ہے اور بعض عربی لفظوں کو حکایت صوت کے اصول پر مبنی جانتا ہے اور ان ذرائع سے عربی کو کم مایہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ (۲۶)

مصنف اپنے بیان کے سلسلے میں آگے بڑھ کر لکھتے ہیں:

”زیدان..... اپنی تحقیق کے سلسلہ کو یورپ کے سلسلہ تحقیق کی ایک کڑی ثابت کرتا ہے، چنانچہ اس وقت کے مستشرقین بلا استثناء سب کے سب عربی زبان کے متعلق جو کچھ لکھ رہے ہیں، اُن کا ماخذ جر جی زیدان کی تصانیف ہیں یا ڈاکٹر فوڈیک کے اقوال۔ مجھے اس موقع پر نہ استاد کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت تھی، نہ شاگرد کی طرف، لیکن مصیبت یہ آپڑی کہ اہل مشرق میں سے ایسے اشخاص جن کے دماغ ماؤف تھے اور اُن کا سرمایہ ماز و افتخار محض یورپ کی نقالی اور اہل مغرب کی غلامی تھی، اُن کے منہ سے بھی وہی ہفوات صدائے بازگشت ہو کر نکلنے لگے۔ اس لیے ضرورت سمجھی گئی کہ جر جی زیدان کی فلسفیت کی سوفسطائیت اچھی طرح ظاہر کر دی جائے۔“ (۲۷)

مصنف نے جو جر جی زیدان اور مستشرقوں پر اپنے سخت غصے کا اظہار فرمایا ہے، اُس کی مطلق ضرورت نہ تھی۔ یورپ کے علما کے نزدیک جر جی زیدان کا شمار لسانیات کے ماہروں میں نہیں کیا جاتا ہے اور یہ خیال ہرگز ہرگز صحیح نہیں کہ ”اس وقت کے مستشرقین کا ماخذ جر جی زیدان کی تصانیف ہیں۔“ جہاں تک لسانیات کا تعلق ہے، فون ڈائک بھی اُن لوگوں میں نہیں، جن کے اقوال اس فن کے ماہروں کا ماخذ ہیں۔ کاش! ”المبین“ کے مصنف مستشرقوں کی تصنیفوں کو خود پڑھتے اور دیکھتے کہ اُن کا ماخذ انہیں بزرگوں کی تصانیف ہیں، جنہوں نے اسلام کے زریں عہد میں علوم عرب کی بنیاد رکھی تھی۔ اسلامی علوم کی جو خدمت پچھلے سو برس میں یورپ کے علما نے کی ہے، اُس کا اعتراف نہ کرنا ہماری سخت ہٹ دھرمی ہوگی اور اس ہٹ دھرمی یا ناشکر گزاری سے یورپ کے علما کا مطلق کوئی نقصان نہیں، بلکہ خود ہمارا ہی خسارہ ہے۔ ہمارا یہ حال ہے کہ ہم خود اپنے بزرگوں کے کارناموں کو فراموش کر چکے ہیں اور اگر اغیار ہمارے بزرگوں کے علم و فضل سے مستفید ہو کر اُن کی تصانیف (۱) اور اقوال کو اپنا دلیل راہ بتاتے ہیں، تو اُن کو ہم گمراہ ثابت کرنے

میں کوشاں ہیں۔ پست نامتی اور ناشکری کی حد ہوگئی۔ یورپی مستشرقوں کے علاوہ جس گروہ کو مصنف نے اس مقام پر یاد فرمایا ہے، وہ اہل مشرق ہیں، جنہوں نے مغربی تعلیم بھی پائی ہے۔ بد قسمتی یا خوش قسمتی سے راقم الحروف بھی اسی گروہ میں شامل ہے اور اس لیے اس کو یہی شکایاں ہیں کہ وہ اس امر میں کچھ نہ کہے۔

جرجی زیدان کے متعلق ابھی کہا جا چکا ہے کہ وہ لسانیات کا ماہر نہیں۔ اُس نے کوشش کی کہ اس فن کو عربی زبان میں منتقل کرے اور اس لیے وہ نرے عربی دانوں کے شکریے کا یقیناً مستحق ہے۔ فن کے بعض اصول میں اُس نے دانستہ یا نادانستہ مبالغہ کیا، مثلاً حکایت صوت کے بارے میں، ورنہ لسانیات کے ماہروں نے اس مسئلے کو اُسی حد تک مانا ہے، جس حد تک نحاۃ عرب نے۔ (۲۸)

ماڈے کے سہ حرفی یا دو حرفی ہونے کے متعلق صرف یہ کہنا کافی ہے کہ عربی کے حدود کے اندر بلاشبہ ماڈہ سہ حرفی ہے۔ اُس کے دو حرفی ہونے کی بحث محض عربی سے متعلق نہیں، بلکہ اُس قدیم سامی زبان سے متعلق ہے، جس سے تمام سامی زبانیں (عربی، آرامی، عبرانی وغیرہ) نکلی ہیں۔ یہ بات ”المبین“ کے مصنف کی نظر میں غالباً اس لیے نہیں آسکی کہ اُن کے نزدیک تاریخ سے بحث کرنا جائز نہیں۔

اب رہی یہ بات کہ عربی میں اور زبانوں کے لفظ آگئے ہیں، سو اس کی شہادت اوائل اسلام سے لے کر اس وقت تک عربی کے ائمہ فن بردہ دیتے چلے آئے ہیں۔ (۲۹) بھلا اُن کے اقوال کے ہوتے ہوئے ”المبین“ کے ان لفظوں کا کیا وزن ہو سکتا ہے:

”..... اس کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ عربی کی بے مائیگی دکھانے کے لیے

حکایت صوتی کی آواز سنی جائے، پھر سامی زبانوں سے بھیک مانگی جائے، کچھ آریہ

زبانوں سے خیرات لی جائے.....“ (۳۰) {}

میں اس قدر عرض کروں گا کہ مسلمانوں کی عصیت کو برا بیچنے کرنے کے لیے اس علمی بحث کے ذیل میں جو بے مائیگی، بھیک اور خیرات کے لفظ لائے گئے ہیں، اُن کی مطلق ضرورت نہ تھی۔ کاش! ہمارے ہاں کے مصنفین قلم اٹھانے سے پہلے اپنے موضوع کا صحیح اور کافی مطالعہ کر لیا کرتے۔ مصنف ”المبین“ قدم قدم پر لسانیات کے ماہروں کے تعصب کی شکایت دردناک لفظوں میں کرتے ہیں، (۳۱) حالاں کہ وہ سب شکایتیں سرسری بنیاد ہیں۔ یورپ کے محققوں

نے جو اصول لسانیات کے قائم کیے ہیں، وہ علمائے اسلام کے اقوال سے مطابق ہیں۔

پانچویں باب میں مصنف نے اپنے خیال میں ”فلسفہ ارتقائے لسان“ بیان فرمایا ہے۔ جیسا کہ انھوں نے باب کے شروع میں بتلایا ہے۔ اپنے اس ”فلسفے“ کی بنیاد انھوں نے ”اشتقاقِ کبیر“ پر رکھی ہے، جس سے وہ اگلے باب میں بحث کریں گے۔ یعنی پانچواں باب چھٹے باب کا مقدمہ ہے۔ پس یہاں پانچویں باب کی تفصیلات سے بحث کرنا بے ضرورت ہے۔ بس اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ حکایت صوت کے معاملے میں جرجی زیدان نے مبالغہ کیا ہے، جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے۔ ایک زمانے میں یورپ میں حکایت صوت کے نظریے کو بہت فروغ ہوا، مگر بہت جلد اُس کی حد بندی ہو گئی، اس طرح پر کہ کسی زبان کے سب کے سب ماڈے حکایت صوت پر مبنی نہیں، البتہ بعض ضرور اُس پر مبنی ہیں۔ یہی مسلک علمائے اسلام کا بھی ہے۔

چھٹا باب جس کا نام ”فلسفہ اشتقاق“ رکھا گیا ہے، اُس پر ”المبین“ کی عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ لیکن اس باب میں ابو الفتح ابن جنی کے اُس نظریے کا بیان ہے، جسے ”اشتقاقِ کبیر“ یا ”اشتقاقِ اکبر“ کا نام دیا گیا ہے اور جسے اہل لغت نے مانا ہی نہیں ہے۔ قبل اس کے اس نظریے سے بحث کی جائے، بہتر ہوگا کہ یہ معلوم کر لیا جائے کہ یہ نظریہ قائم کرنے کی کوشش جس شخص نے کی، وہ کون تھا اور کس زمانے میں تھا۔

ابو الفتح عثمان بن جنی یونانی الاصل تھے۔ ۳۳۰ھ سے کچھ قبل پیدا ہوئے اور ۳۹۲ھ میں وفات پائی۔ (۲۲) اس طرح پر اُن کے علمی مشاغل کا زمانہ چوتھی صدی کے نصف آخر میں پڑتا ہے۔ ابن جنی کے استاد ابو علی الفارسی تھے، جو ۲۸۸ھ میں پیدا ہوئے اور جنھوں نے ۳۷۷ھ میں (ابن جنی سے پندرہ برس پہلے) وفات پائی۔ (۲۳) اسی سلسلے میں یہ بتا دینا فائدے سے خالی نہ ہو گا کہ زبانِ عرب کا ایک اور بہت بڑا محقق بھی ابو علی الفارسی کے شاگردوں میں تھا۔ یعنی ”صحاح“ کا مصنف ابو نصر اسمعیل بن حماد الجوهری الفارابی (المتوفی ۳۹۳ھ)۔ (۲۴) یہ سب حضرات چوتھی صدی ہجری کے ہیں۔ یاد رکھنے کی بات ہے کہ عربی زبان کی اور اُس کی صرف، نحو اور لغت کی تحقیق پہلی صدی میں شروع ہو گئی تھی اور بلا خوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ دوسری صدی ختم ہونے سے پہلے ہی پہلے ان علموں کی تدوین بھی ہو گئی تھی۔ سیبویہ اپنی یادگار ”الکتاب“ تکمیل کو پہنچا چکا تھا اور اُس کا نامور استاد الخلیل ”کتاب العین“ (۲۵) کی بنیاد ڈال چکا تھا۔ ابو عمرو الشافعیؒ اور ابن

الغلاء، یونس بن حبیب اور الکسانی جیسے ائمہ فن تحقیق و تدقیق کی داد دے کر اس دار فانی سے اٹھ چکے تھے۔ انفراد، ابو عمر و الثیبانی، ابو عبید، الاصمعی اور ابو زید الانصاری بھی اسی زمانے میں شمار ہوں گے۔ اس لیے کہ یہ سب محقق تیسری صدی کے پہلے پندرہ برس کے اندر اندر رحلت کر چکے تھے۔ انہیں کے ہم عصر اور شاگرد ابو عبید، ابو حاتم الجستانی، ابن السکیت، ابن قتیبہ، ابو حنیفہ، البرد اور ثعلب تیسری صدی کے ختم ہونے سے بہت پہلے گزر چکے تھے اور اس علمی عروج کے زمانے کے سب سے بڑے لغوی ابن دُرید نے کم و بیش پچھتر برس علمی مشاغل میں مصروف رہ کے ۳۲۱ھ میں وفات پائی۔ یہ وہ ہستی تھی، جسے ”خاتم اللغویین“ کہیے، تو بجا ہوگا۔

تعجب اور سخت تعجب ہے کہ ان بزرگوں میں سے ایک کی نظر بھی عربی زبان کی اس خصوصیت پر نہ پڑی، جس کا نام ابن جنی نے ”اشتقاق اکبر“ رکھا ہے اور طرفہ یہ کہ جب ابن جنی نے اس راز کو منکشف کر دیا، تب بھی {} اس کی طرف کسی نے توجہ نہ کی۔
ابن جنی خود لکھتا ہے:

**باب فی الاشتقاق اکبر: بذاموضع لم یسمہ احد من اصحابنا غیر ان لبا
علی رحمہ اللہ کان یستمین بہ و یخلد الیہ مع احوال الاشتقاق الاصغر
لکنہ مع بذالم یسمہ و لئما کان یصتاتہ عند الضرورة و یستروح الیہ و
یتصل بہ و لئما بذال تنقیب لئانضام متصلم لہ لقب مستحسن** (۳۶)

”باب اشتقاق اکبر کے بیان میں: اس کا نام ہمارے اصحاب (یعنی استادوں اور ہم عصروں) میں سے کسی نے نہیں لیا، سوا اس کے ابو علی m اس سے مدد لیا کرتے اور جہاں اشتقاق اصغر سے کام نہ چلتا، وہ اس کی (یعنی اشتقاق اکبر کی) طرف جھکتے، لیکن باوجود اس کے اُسے (اشتقاق اکبر کا) نام نہیں دیا اور صرف ضرورت کے وقت اُس کی طرف رجوع کرتے اور (مطالعے کی) تھکن دور کرنے کے لیے اُس سے لطف اٹھاتے اور دل بہلاتے اور یہ نام میرا دیا ہوا ہے اور تم دیکھو گے کہ یہ لقب بہت اچھا ہے۔“

اس کے بعد کہتے ہیں کہ میرے نزدیک اشتقاق کی دو قسمیں ہیں: کبیر اور صغیر۔ صغیر تو وہ ہے، جسے لوگ جانتے ہیں اور جو کتابوں میں موجود ہے؛ یعنی ایک ماڈے کو لے کر اُس سے صیغے بنالے۔

و لما اشتقاق اکبر مذهباً ان تاذن اصناماً (۳۷)

علیہ و علی تقالیب الستہ مصنی و احدات جمع التریکیب الستہ و
یتصرف مولک کل منہا علیہ و ان تبصر لیتشلیح من تلک
الصنعة و التاویل الیہ (۳۸)

”اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ کوئی ثلاثی مادہ لے لو اور اُس کے حروف کو اُلٹ پلٹ کر جو
چھ صورتیں بنیں، اُن سب پر ایک ہی معنی جمادو اور اُن تراکیب ستہ (چھوٹے
مربکوں) کو اور اُن میں سے ہر ایک سے اُس کے جو صیغے نکلتے ہوں، اُن کو بھی جمع
کر کے انہیں معنوں میں جا ملاؤ۔ اب اگر اس میں سے کوئی چیز متباعد ہو، تو وہ لطف
صنعت اور تاویل کی مدد سے اُسی ایک معنی کی طرف پھیر دی جاتی ہے۔“ (۱)

اس کا مطلب یہی تو ہوا کہ کھینچ تان کر چھ لفظوں کے معنی ایک کر دو۔ لفظوں کے معنی بتانا کسی
چیز کے مفہوم کو بے کم و کاست بیان کرنا ہے۔ اُس میں ”لفظ صنعت“ یا ”تاویل“ کو کیا دخل؟
معتقدین نے اس کاری گری کو ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا اور لغت کے معاملے میں خصوصاً
نہایت احتیاط سے کام لیا، مگر وہ اسلام کے علمی عروج کا زمانہ تھا اور یہ اُس عروج کا آخری زمانہ
تھا۔ قاعدہ ہے کہ جب کسی قوم کی دماغی ترقی زوال پذیر ہوتی ہے، تو علمی مسائل کو رکھ دھندوں کی
شکل اختیار کر لیتے ہیں، لیکن اس کو رکھ دھندے کا یہ حال ہے کہ اس نے کسی زمانے میں فروغ نہ
پایا۔ ابن جنی نے خود ہی یہ بھی مانا ہے کہ یہ تقلب اشتقاق کے حدود سے باہر ہے، (۳۹) مگر پھر بھی
اُس کا نام ”الاشتقاق اکبر“ اُس کا ایک پورا باب باندھا اور اس میں سراسر ”لفظ صنعت
وتاویل“ سے کام لیا ہے۔ ”المبین“ کو اسی کا پرتو کہنا چاہیے۔

ابوعلی الفارسی نے اس نظریے کی بنیاد رکھی۔ اُس کے شاگرد ابن جنی نے اُسے ”اشتقاق
اکبر“ کا نام دیا، مگر دیکھنا یہ ہے کہ اُسے مانا کس کس نے؟ سب سے پہلے خیال ابن حماد الجوهری کی
طرف جاتا ہے کہ وہ ابوعلی کا شاگرد تھا اور ابن جنی کا ہم سبق۔ عربی کا نہایت مستند لغت ”الصحاح“
جوهری کی تصنیف ہے اور موجود ہے، مگر اس نظریے کا اُس میں کوئی نشان مشکل ہی سے نظر آتا
ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ اس نظریے کو کوئی فروغ نہ ابوعلی کی زندگی میں ہوا، نہ ابن جنی کی زندگی
میں۔ اُس کے بعد کے لغویوں نے بھی اس کو رکھ دھندے کو نہ مانا، مگر ”المبین“ کے مصنف کا بیان

ہے کہ

”ابن جنی کے بعد امام رازی، جلال الدین سیوطی اور زحرفی نے بھی اپنی تصانیف میں اشتقاق کبیر اور ان مثالوں کا ذکر کیا ہے۔“

غرض یہ ایسا مسئلہ نہیں، جسے میں لکھ رہا ہوں، بلکہ قدما نے لکھا اور متاخرین نے اس کی صحت کو تسلیم کیا۔“ (۴۰) {}

یہ کہہ دینا کہ ”نلاں نلاں نے بھی اس کا ذکر کیا ہے“ کافی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ ذکر کیا ہے، تو کس طرح؟ ”المبین“ کے مصنف نے نہ ان تصنیفوں کا حوالہ دیا، نہ ان صفحات کا جن میں (۴۱) وہ ذکر آیا ہے۔ جن لفظوں میں جلال الدین سیوطی نے ”اشتقاق اکبر“ کا ذکر کیا ہے، زرا انھیں بھی سن لیجئے:

”المزبر“ میں اشتقاق کو بیان کر کے آخر میں لکھا ہے:

و بذابو الاشتقاق لا صغر الحظا بالكبر في حفظ فيه الماتن دون

الهيئة في جعل ق و ل و ق و ق و ل و ق و و تقال يهنا الستة بمصنعي

الخفة و السرعة و بذامما ابتاعه الامام ابو الفتح ابن جنى و كان شيخه

ابو علي الفارسي يانس به يسيرا و ليس مستمدا في اللفة و لا يصح ان

يستنبط به اشتقاق في لفة الضرب و تما جعله ابو الفتح بيانا لفق ساعده و

رتن المختلفات الي قدر مشترك مع اعترافه و علمه بانه ليس هو موضوع

تلك الصيغ و ان تركيبها تهيد اجناسا من المصنعي مضائرة للقدر

المشترك. و سبب اجمال الضرب و عدم التفات المتقنين الي مصانيه

ان الحروف قليلة و انواع المصنعي المتفاربة لا تكاد تتنابى فخصوا كل

تركيب بنوع منها ليهيئوا ب التركيب و الهيئات لاولا كثيرا

لغتصروا على تضارير المواد حتى لا يطلوا على مصنعي الاكلام و التصظيم الا

بما ليس فيه شيء من حروف الايلام و الضرب لمن لفتهم اهم الضاق

لامر جدا و لاحتاجوا الي اللف حروف لا يجتونها بل فرقوا بين مصتق و

مصتق بدركة و ادتن حصل بها تمييز بين ضمتين - بذاب و ما غلطوه لخصر

و لنسب و لغت، و لسنا نقول ان اللغة ايضا اصطلاحية بل المراد بيان انها
وقعت بالحكمة كيف مرضت فهي اعتبار الماتة دون بيئة التركيب من
فساد اللغة ببيت لك و لا ينكر مع ذلك ان يكون بين التركيب
المتحدة الماتة معنى مشترك بينهما بوجنس الانواع موضوعاتها و لكن
التدليل على ذلك في جميع مواد التركيبات كطلب المنقاة مضرب و لم
تعمل لا وضاع البشرية الا على مفهوم قريبة غير غامضة على النتيجة
فلذلك ان الاشتقاقات البصيرة جدا لا يقبلها المحققون - (۲۴)

”یہ تو اشتقاق اصغر ہے، جس سے (لغوی) استدلال کیا جاتا ہے، (یعنی جو اشتقاق
لغت میں مستند ہے) اور اشتقاق اکبر یہ ہے کہ اُس میں ماڈے کی ہیئت (ترکیبی)
سے قطع نظر کر کے (یعنی حروف کی ترتیب کا لحاظ نہ کر کے) اور انھیں پھیر پھار کے جس
ترتیب میں چاہیں، رکھیں) مادہ ایک ہی مانا جائے۔ اس طرح پر قول، و لِق، و قِل،
ل (فرض کو) اُس کی چھ (مختلف) ترتیبیں صرف خفت اور سرعت کے معنی رکھتی
ہیں اور یہ امام ابو الفتح ابن جنی کی ایجاد ہے اور ان کے استاد ابو علی الفارسی بھی اس کی
طرف مائل تھے، مگر یہ (اشتقاق) علم لغت میں معتمد نہیں اور زبان عرب میں اس
طرح کسی اشتقاق کا استنباط کرنا صحیح نہیں۔ اسے تو ابو الفتح (ابن جنی) نے اس لیے
بیان کیا ہے کہ اپنی قوت اور زور دکھائے کہ وہ کیوں کر ایسی چیزوں کو جو ایک
دوسرے سے مختلف ہیں، ایک مشترک معنی کی طرف {} پھیر سکتا ہے، باوجود اس
بات کے اعتراف اور علم کے کہ وہ (مشترک معنی) ان صیغوں (مشتقات) کا
موضوع نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اُن (صیغوں) کی ترکیبیں معانی کے اُن اجناس
پر منطبق ہوتی ہیں، جو قدر مشترک کی رو سے ایک دوسرے کے مغائر ہیں۔ اہل
عرب نے جو ان مختلف معنوں کو اختیار نہیں کیا اور متقدمین نے جو ان کی طرف
اتفات نہیں کیا، سو اس کا سبب یہ ہے کہ حروف کی تعداد کم ہے اور معنوں کے انواع
لامتناہی۔ اس لیے انھوں نے ہر ترکیب کو ایک ہی نوع معنی کے لیے مخصوص کر دیا،
تا کہ (حروف کی) ترکیبوں اور ہیئتوں سے (معنی کے) انواع کثیرہ مستفاد ہوں

اور اگر وہ ماڈوں کے تغایر کو اس طرح محدود کر دیتے کہ (مثلاً) کسی ایسے لفظ کو اکرام اور تعظیم کے معنوں میں نہ لیتے، جو حرفِ ایلام و ضرب سے بالکل خالی نہ ہوتا کہ کہیں وہ حروف اُن خواص کی نفی نہ کر دیں، تو اس طرح تو معاملہ نہایت دشوار ہو جاتا اور ہزاروں حرفوں کی ضرورت پڑتی، جن کا وجود ہی (حروفِ تہجی میں) نہیں، (متقدمین نے ایسا نہیں کیا) بلکہ ایک اکیلی حرکت کی بنا پر بھی ایک مشتق اور دوسرے مشتق میں فرق کیا، جس سے دو متضاد (معنوں) میں امتیاز ہو گیا۔ اور انھوں نے جو کچھ کیا، بہت ٹھیک ہے اور بہت مناسب اور بہت آسانی سے سمجھ میں آنے والی بات ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ زبان بھی {} اصطلاحی چیز ہے، بلکہ مقصود اس بات کا بیان کرنا ہے کہ جیسا کہ فرض کیا جاتا ہے، زبان حکمت پر مبنی ہے۔ پس ماڈے کا اعتبار بلا لحاظ ہیئت ترکیب کے کرنا زبان میں ایک فسادِ ڈالنا ہے، جس کی توضیح میں کر چکا ہوں۔ اس لکھنے سے اس بات کا انکار نہیں ہوتا کہ (اشتقاقِ صغیر کے مطابق) جو ترکیبیں ایک ہی ماڈے سے ہیں، اُن میں ایک مشترک معنی ہوتے ہیں۔ وہ (ماڈہ) جنس ہے اور اُس کے موضوعات اُسی (جنس) کے انواع ہیں، لیکن اس حکم کو ترکیبات کے جملہ ماڈوں پر جاری کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کو تلاش کرے، (بات یہ ہے کہ) انسانی اوضاع کا اعتقاد صرف ایسے ہی مفہوموں پر کرنا چاہیے، جو قریب الفہم ہوں، نہ کہ اُن پر جو بدیہی طور پر اسرار ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے اشتقاقوں کو جو بہت متباعد ہیں، محققین قبول نہیں کرتے۔“

سیوطی کے لفظوں کا ترجمہ اوپر دے دیا گیا۔ خلاصہ اُس کا یہ ہے کہ ”اشتقاقِ اکبر“ کے مقابلے میں جس چیز کو ”اشتقاقِ اصغر“ کہتے ہیں، وہ تو ایک مستند چیز ہے، مگر خود ”اشتقاقِ اکبر“ محققوں کے نزدیک کوئی چیز نہیں، بلکہ وہ زبان میں ایک فساد پیدا کرتا ہے اور اُس کو عربی زبان میں تلاش کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کی تلاش میں سرگرداں رہے اور ہوا کے سوا کچھ بھی اُس کے ہاتھ نہ آئے۔ یہ ہے ”المبیس“ کا معنی۔

مصنف کا یہ کہنا کہ ”اشتقاقِ کبیر“ کو ”قدمانے لکھا اور متاخرین نے اُس کی صحت کو تسلیم کیا“ ایک ایسی جسارت ہے، جس پر سمجھ میں نہیں آتا کیا کہا جائے۔ سیوطی کے مفصل اور مدلل بیان سے

یہ پوری طرح معلوم ہو گیا کہ {} نویں (۴۲) صدی ہجری تک ابن جنی کا یہ اختراع قطعاً مردود رہا اور اُسے کسی نے نہیں مانا۔ متاخرین سے آخر کون لوگ مراد ہیں؟ سو ایک احمد فارس الشدیاق کے کوئی مصنف ایسا نہیں ملتا، جس نے ابن جنی کی رائے کو مانا ہو۔ شدیاق موجودہ زمانے کا آدمی ہے اور اُس کی کتاب (۴۴) پہلے پہل ۱۲۸۴ھ میں قسطنطنیہ سے شائع ہوئی۔ قلب اور ابدال پر متقدمین کی تصنیفیں کثرت سے موجود ہیں، مگر شدیاق نے سب کو پس پشت ڈال کر قلب اور ابدال کے وہی معنی لیے ہیں، جو ابن جنی کی ایجاد ہیں۔ ”المبین“ کے اکثر مقامات کو دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ وہ شدیاق کی کتاب سے ماخوذ ہیں، مگر کہیں حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔ غالباً اس وجہ سے کہ شدیاق کسی شمار میں نہیں اور اُسے متاخرین سے بھی بہت بعد کا زمانہ نصیب ہوا۔ قصہ مختصر مصنف کا یہ دعویٰ واقعات سے بہت دور ہے کہ ”مختلفا کبیر“ کی صحت کو متاخرین نے مانا ہے، بلکہ بلا خوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ ابن جنی کی اس رائے کو سب نے مردود جانا ہے۔

باوجود اس کے ”المبین“ کے مصنف صاحبِ پروفیسر وٹنی پر سخت غصے کا اظہار فرما کر اُس پر تعصب مذہبی اور تجاہلِ عارفانہ کا الزام دھرتے ہیں:

”وٹنی اپنی کتاب میں عربی زبان سے بھی بحث کرتا ہے، لیکن یہاں اُس کو لفظوں کے قلب کرنے کا خیال بھی نہیں آتا ہے۔“ (۴۵)

اس کا جواب یہی ہے کہ عربی میں ایسے قلب کو خود علمائے اسلام نے نہیں مانا، بلکہ اُسے زبان کا فساد سمجھا (جیسا کہ سیوطی نے شرح و بسط سے بیان کیا ہے)۔ پھر وٹنی بے چارہ کیوں موردِ ملامت ہے! واقعہ یہ ہے کہ لسانیات ایک ایسا فن ہے، جس سے مذہبی تعصب بہت دور ہے۔ اُس کا مقصود ہرگز یہ نہیں کہ ایک زبان کی برتری دوسری زبان پر ثابت کی جائے، بلکہ لسانیات کا موضوع حقیقی اور واقعی چیزیں ہیں، نہ کہ ظنی اور توہمی۔

ابن جنی اور اُس کے استاد کے متعلق ایک اور امر کا اظہار بھی یہاں ضروری ہے۔ ”المبین“ {} کے اوراق میں بعض جگہ ایسی عبارت آئی ہے، جس سے خیال ہوتا ہے کہ مصنف ”المبین“ زبان کے مسائل میں بھی معزلیوں کے مسلک کو کچھ پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے، (۴۶) مگر وہ شاید اس بات کو بھول گئے کہ جس نظریے پر وہ اپنی کتاب کی بنیاد رکھ رہے ہیں، اُس کے بانی بھی یعنی ابوطی اور ابن جنی دونوں کے دونوں معزلی تھے۔ (۴۷)

چھٹے باب کے دوسرے نصف میں (۴۸) معرب اور ذخیل کی بحث ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اُس کے لیے تنگ و عار کا باعث ہے۔ میں بادب اُن کی خدمت میں پھر ایک بار عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ میدان مطالعے اور غور و فکر کا ہے، نہ کہ متعصبانہ مناظرے کا۔ ”المبین“ کے بعض فقرے ملاحظہ ہوں:

”اُس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فرد واحد کو اس کہنے کی جرأت نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے۔

اسی جامد اور کورانہ تقلید کے نتائج میں سے ہے، جو اب یہ کہا جا رہا ہے کہ عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں۔ نہ صرف عبرانی و سریانی یعنی سامی زبانوں سے اس میں لفظ لیے گئے ہیں، بلکہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں رہ گئی، جس نے اپنی سخاوت کا ہاتھ عربی کی طرف نہ بڑھایا ہو۔“ (۴۹)

ان پر جوش فقرہ کے استعمال کی حاجت مصنف کو مطلق نہ ہوتی، اگر انھوں نے سیوطی کے یہ الفاظ پڑھے ہوتے:

قال ابو عبید القاسم بن سلام، لعل الذات الصجم فی القرآن فان الناس
اختلفوا ھجروا عن ابن عباس و مجاہد و ابن جبیر و عكرمة و
عطاء و غیرہم من لبل اللہ انھم قالوا فی ادرف كثيرة انہا بلذات
الصجم منہا قولہ طہ و الیم و الطور و الرب لنیون ھی قال انہا بالنیة و
الصراط و القسطاس و الفرتوس یقال انہا بالرومية و مشکلة و کھلین
یقال انہا بالحشیة و بیئت لک یقال انہا بالحرانية قال ھذا قول لبل
الصلم من الفقہاء (۵)

”ابو عبید قاسم بن سلام کہتے ہیں کہ ”عجمی الفاظ قرآن میں موجود ہیں“ لوگوں نے اس میں اختلاف کیا، تو ابن عباس اور مجاہد اور ابن جبیر اور عکرمہ اور عطاء اور اہل علم کا یہ قول پیش کیا گیا کہ اُن کی رائے میں بہت سے لفظ عجمی زبانوں کے ہیں۔ اُن (۱) میں سے اللہ پاک کے کلام میں ہیں: طہ و الیم و الطور و الرب لنیون کی نسبت

کہا جاتا ہے کہ سریانی کے (لفظ) ہیں اور **صراطا** **قسطا** **لہف** **ر** **و** **ج** **ن** کی نسبت کہا جاتا ہے کہ رومی (یعنی یونانی) ہیں اور **مشکا** **ک** **ل** **ج** **ن** کی نسبت کہا جاتا ہے کہ حبشی زبان کے ہیں اور **بیت** **لک** **ن** نسبت کہا جاتا ہے کہ حورانی زبان کا لفظ ہے۔ (ابوعبید) کہتے ہیں کہ **یقول** **اُن** اہل علم کا ہے، جو فقہائیں سے ہیں۔

یقول **اُن** بزرگوں کا ہے، جو نہ تو وہ ”اہل مشرق“ ہیں، جن کے ”قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد“ نہیں اور نہ **اُن** کے مقتدا یعنی یورپی محققین۔ یہ تو رسول عربی ﷺ کے عزیز مقرب اور صحابی حضرت عبداللہ بن عباس **h** اور **اُن** کے شاگرد ہیں اور وہ حضرات صرف یہی نہیں فرماتے کہ عربی زبان میں کچھ لفظ غیر زبانوں کے ہیں، بلکہ ارشاد ہوتا ہے کہ کلام الہی میں بھی جسے **ربی** **سبیل** **ک** **ا** ہے، مایا پاک عجمی لفظ داخل ہیں۔

مصنف کا یہ خیال کہ یورپ کے علما کی رائے میں ”عربی زبان کوئی مستقل زبان نہیں“ **سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔** مستشرق یا غیر مستشرق کسی نے یہ خیال نہیں ظاہر کیا۔ آگے چل کے بعض وہ حرف گنائے گئے ہیں، جو عربی لفظوں میں جمع نہیں ہوتے اور کچھ وہ وزن جو عربی میں نہیں آتے۔ (۵۱) یہ سب وہ ہیں، جن کا ذکر علمائے لغت نے کیا ہے، مگر ”المہین“ کے مصنف نے **اُن** کی مدد سے جو استدلال فرمایا ہے، (۵۲) وہ **سراسر غلط ہے۔** ایک معمولی استعداد کا آدمی بھی اس استدلال کے سقم کو ذرا سے غور میں معلوم کرے گا اور اس پر مصنف کے یہ دعویٰ ہیں کہ **لجام** اور **مسک** کے متعلق فرماتے ہیں:

”ان دونوں کو عجمی کہنے میں علمائے لغت سے مسامحت واقع ہوئی۔“ (۵۳)

طوالت کے خوف سے یہ بحث یہیں چھوڑی جاتی ہے۔ آئندہ کسی موقع پر مغرب اور ذخیل کے مسائل سے تفصیل (۱) کے ساتھ بحث کی جائے۔ اس باب کے باقی ورقوں اور ساتویں باب میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ بھی اسی رنگ میں ہے، جس کا بیان ان صفحات میں آچکا ہے، اُس کے دہرانے کی ضرورت نہیں، مگر ساتویں باب کا ایک خاتمہ بھی ہے، جس کی یہ عبارت کچھ سمجھ میں نہیں آئی:

”ایک ٹکٹ حصہ کتاب کا ڈیرھ مینے میں مبیہہ بھی ہو گیا، لیکن اس منزل پر پہنچ کر عجمیت کی بے جا عصبیت عربی کے نطق و صداقت سے ایسی دست و گریباں ہوئی کہ تاتاریوں اور چنگیز خاں کے ہاتھوں علمی دنیا میں جو کچھ ہوا تھا، تاریخ نے مختصر طور پر

کو یا اُسے پھر دہرایا۔

مہینوں کا کیا ذکر، سال پر سال گزرتے چلے گئے، لیکن تعصب کا جوش نہ کم ہوا تھا، نہ ہوا۔ کتاب نامکمل رہی اور بجز سکوت کوئی دوسری صورت امان کی نظر نہ آئی۔“ (۵۷)

بہت غور کیا، مگر صرف اتنا معلوم ہوا کہ مصنف پر کسی نے ظلم کیا، جس کی یہ شکایت ہے۔ جن لوگوں نے ظلم کیا، وہ ”ناتاری“ کہے گئے اور ان کے سرگروہ کو ”چنگیز خاں“ کا خطاب ملا، مگر آخر یہ کس گروہ اور کس شخص کی طرف اشارہ ہے؟ اس قسم کا طنز و کنایہ علمی تقریر و تحریر میں محمود نہیں اور اگر کسی کے جوہر و ستم کی شکایت ضروری تھی، تو صاف صاف نام لینے میں کون سا امر مانع تھا۔ مصنف کو یہ بھی خیال کرنا چاہیے تھا کہ ماموں کا خفیہ رکھنا ان کی مصلحت کے بھی خلاف ہے۔ اس لیے کہ اگر بعض لوگ اس عبارت کو پڑھ کر اُس کے لکھنے والے سے ہم دروی کریں گے، تو بہت سے لوگ یہ بھی خیال کریں گے کہ ممکن ہے کہ وہ ظالم ایک سخت گیر عادل ہو اور اُس کی شکایت بے جا۔ ”المہین“ کے مصنف کا یہ طرزِ اوائج و انجیت کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے، ورنہ عرب تو جو کچھ کہتا ہے، مردانہ وار کہتا ہے۔

(ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۵، شمارہ: ۲، رمضان المبارک ۱۳۷۸ھ / مارچ ۱۹۵۷ء)

t t t

حوالہ جات

- ۱- لمبیں صفحہ ۷
- ۲- لسبوطی: المزہل / ۶، ۷۔ ابن جینی نے بھی (الخصائص صفحہ ۲۹) اسی طرح لکھا ہے۔
- ۳- لمبیں صفحہ ۸
- ۴- لمبیں صفحہ ۸
- ۵- لمبیں صفحہ ۱۱
- ۶- لمبیں صفحہ ۱۲
- ۷- لمبیں صفحہ ۸۱
- ۸- لمبیں صفحہ ۱۸
- ۹- اس بحث کا ماخذ یقیناً احمد فارسی کی تصنیف ”سیر الیوم لیکن تعجب ہے کہ ”المہین“ میں شذیہ قیاد

اس کی کتاب کا حوالہ نہیں دیا گیا۔

۱۰- یاقوت: ارشاد الارباب/ ۱۸۲

۱۱- لکناؤ مطبوعہ کلکتہ، صفحہ ۱۰۷۸

۱۲- لمبین صفحہ ۱۶

۱۳- لمبین صفحہ ۴۱۴۵

۱۴- "لمبین میں اس لفظ کو لکھا ہے مگر یہ اضافہ ظاہر ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہے آج ہونا چاہیے۔

نوٹ: یہ تعبیر سابقہ طباعتوں سے متعلق ہے۔ اس نئی طباعت میں تصحیح کر دی گئی ہے۔ ادارہ

۱۵- لسان لصریب/ ۹-۱۹۸

۱۶- ابوالفتح ابراہیم بن محمد بن السری الرجاء التوفی ۲۱۰ھ۔ بھری اہل لغت میں سے تھا اور البیر کا شاگرد۔ دیکھو:

لفہرست صفحہ ۶۰، ابن خلکان: ۱۲

۱۷- ابوضیفہ احمد بن دؤاد البیرونی التوفی ۲۸۲ھ۔ ابن اسکریح کا شاگرد تھا۔ دیکھو: لفظ صفحہ ۷۸ کشفیت

لظنون/ ۵-۱۶۲

۱۸- ابوزکریا یحییٰ بن زید البغدادی التوفی ۲۰۷ھ۔ لغت اور نحو کا امام تھا اور الکسائی کا شاگرد۔ دیکھو: لفظ ابن قتیبة

صفحہ ۲۷۰، لفہرست صفحہ ۶۶، ابن خلکان: ۸۰۸

۱۹- مجاہد بن جبر۔ تابعین میں سے تھے اور حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگرد۔ ۱۰۱ھ میں تراسی برس کی عمر میں

وفات پائی۔ دیکھو: تہذیب اللسان صفحہ ۵۴۰

۲۰- لسان لصریب/ ۱۹۹

۲۱- لسان لصریب/ ۲۵

۲۲- لمبین صفحہ ۳۷

۲۳- لمبین صفحہ ۱، ۲۸، نیز کتاب کے بعض ورقعات میں

۲۴- لمبین صفحہ ۴۴

۲۵- لمبین صفحہ ۵۲

۲۶- لمبین صفحہ ۵۲

۲۷- لمبین صفحہ ۴-۵۳

۲۸- دیکھو ابن تریب: کتاب اللفظ صفحہ ۲۶۷، ابن قتیبة: اب لفظ صفحہ ۲۱۲، ابن جوامی

"لمبین کا بطل ہے حکایت صوت کے متعلق کہتا ہے:

وہذا عنی وجہ صلیح و ما یجوز ان یفعل فی ذلک صحیح ہے اور یہی مذہب مقبول۔

- (دیکھو: لخصائص صفحہ ۴۵)
- ۲۹- حوالہ چھٹے باب کے ذیل میں ملاحظہ کریں۔
- ۳۰- لمبین صفحہ ۵۸
- ۳۱- مثل صفحہ ۶۲
- ۳۲- لفہرست صفحہ ۸۷، ابن خلکان: ۴۲۳
- ۳۳- لفہرست صفحہ ۶۴، یاقوت: ارشاد الارباب ۲/۲۶۷ و ۹/۲، ابن خلکان: ۱۶۲
- ۳۴- یاقوت: ارشاد الارباب ۲/۲۶۶
- ۳۵- عربی لغت کی سب سے پہلی کتاب۔
- ۳۶- ابن جنی: لخصائص ۶-۵۲۵
- ۳۷- یہ لفظ غالباً لثانیۃ ہے غلطی سے لثانیۃ چھپ گیا ہے۔
- ہامشہ: نئی طبع میں "لثانیۃ" بھی ہے۔ (دیکھو: ۲/۱۲۴ مطبوعہ دار الہدی للطباعة و النشر، بیروت و طیارہ)
- ۳۸- ابن جنی: لخصائص ۶-۵۲۶
- ۳۹- لخصائص صفحہ ۴
- ۴۰- لمبین صفحہ ۱۱۱
- ۴۱- امام رازی نے "تفسیر کبیر" کی پہلی جلد میں صفحہ ۷ سے صفحہ ۹ تک متفاقی اکبر کا ذکر ضرور کیا ہے مگر یہ کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے اس کی صحت کو مان لیا ہے بلکہ انھوں نے اس کی خرابیوں کی طرف توجہ دلائی ہے۔ (دیکھو: ۸/۱، المسئلة لثانیۃ)
- اسی طرح ۱/۲۳ پر اس نظریے کو سنی باطل اور عمل ضائع کہا ہے کہ ایک لفظ دوسرے سے مشتق کیا جائے۔
- امام زبیری کی "مفصل مسئلۃ توحید" اس کا ذکر نہیں۔ "اساس لبالغة"، "العرف" ملتقطۃ اللامیہ"
- کہیں اس کا ذکر نہیں۔ "کشاف من ذہب" انگریزوں نے۔
- جلال الدین سیوطی نے جو کچھ لکھا ہے وہ اوپر نقل کر دیا گیا ہے۔
- ۴۲- سیوطی: مزہل ۵-۱۶۴
- ۴۳- سیوطی ۸۴۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۹۱۱ھ میں وفات پائی۔ ان کی تصنیف "المزہل فی علوم اللغۃ و انواعہا" ایک نہایت جامع کتاب ہے جس میں نویں صدی ہجری تک کے ائمہ فن کے اقوال درج ہیں۔
- ۴۴- سر للبال فی لطلب و الابدال
- ۴۵- لمبین صفحہ ۱۱۲
- ۴۶- لمبین صفحہ ۷۰

۴۷- سیوطی: مزہل/ ۶

۴۸- لمبین صفحہ ۱۱۴، ۱۳۲

۴۹- لمبین صفحہ ۱۱۵

۵۰- سیوطی: المزہل/ ۱۲۰

۵۱- لمبین صفحہ ۱۱۸

۵۲- لمبین صفحہ ۴-۱۲۰

۵۳- لمبین صفحہ ۱۲۰

۵۴- لمبین صفحہ ۱۶۸

* - ڈاکٹر عبدالستار صدیقی مرحوم اپنے ایک خط نامہ ابتیا علی حشری میں لکھتے ہیں:

”میرے بھرے کے اخیر صفحے میں ایک تصحیح ہے، جسے شاید آپ معلوم نہ کر سکیں۔ اس لیے یہاں اُسے واضح کیے دیتا ہوں۔ صاحب زادہ آفتاب احمد خاں مرحوم نے اپنی وائس چانسلری کے زمانے میں ذرا درگیری کی تھی، ”چنگیز خاں“ مولوی سید سلیمان اشرف نے (خدا ان کی مغفرت کرے) صاحب زادے صاحب کا نام رکھا تھا۔“

(نقوش، خطوط نمبر، لاہور، اپریل/ مئی ۱۹۶۸، شمارہ: ۱۰۹، خط: ۳۲، صفحہ ۳۲)

t t t

{}

جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی (پی ایچ ڈی، پروفیسر الہ آباد)

کے

تعقب و تبصرہ پر ایک تنقیدی نظر

— مولانا اکرام اللہ خاں صاحب ندوی —

معاون ادبی مسلم ایجوکیشنل کانفرنس

جناب ڈاکٹر صاحب نے مولانا حاجی سید سلیمان اشرف صاحب کی نو تالیف کتاب ”المبین“ پر معارف کے گذشتہ نمبر میں تبصرہ فرمایا ہے۔ یہ طویل الذیل مضمون ۲۶ صفحہ پر ختم ہوا ہے، کیوں کہ تبصرہ کے علاوہ اس میں اور کچھ بھی ہے، جس کی توقع کم از کم ڈاکٹر صاحب جیسے شخص سے نہیں کی جاسکتی تھی۔ اگر اس تبصرہ میں دل شکن استہزاء سے کام نہ لیا جاتا، تو اچھا تھا۔ ہم کوشش کریں گے کہ اپنی تنقید نفس مسئلہ تک محدود رکھیں۔ تنقید میں ہم نے تبصرہ نگار کی ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔

صفحہ ۲۰ کے ذیلی نوٹ میں ڈاکٹر صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

”امام رازی نے تفسیر کبیر کی پہلی جلد میں صفحہ ۷ سے صفحہ ۹ تک اشتقاقی اکبر کا ذکر ضرور کیا ہے، مگر یہ کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے اُس کی صحت کو مان لیا ہے، بلکہ انھوں نے اُس کی خرابیوں کی طرف توجہ دلائی ہے۔ (دیکھو: ۸/۱، المسئلة لثانیة اسی طرح ۱/۲۳ پر اس نظریے کو ”سعی باطل“ اور {} ”عمل ضائع“ کہا ہے کہ ایک لفظ دوسرے سے مشتق کیا جائے۔“

اس کے بعد صفحہ ۲۲ پر ارشاد ہوتا ہے:

”سیوطی کے لفظوں کا ترجمہ اُوپر دے دیا گیا۔ خلاصہ اُس کا یہ ہے کہ اشتقاقی اکبر کے مقابلے میں جس چیز کو اشتقاقی اصغر کہتے ہیں، وہ تو ایک مستند چیز ہے، مگر خود اشتقاقی اکبر محققوں کے نزدیک کوئی چیز نہیں، بلکہ وہ زبان میں ایک فساد پیدا کرتا

ہے اور اس کو عربی زبان میں تلاش کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی عنقا کی تلاش میں سرگرداں رہے اور ہوا کے سوا کچھ بھی اُس کے ہاتھ نہ آئے۔ یہ ہے ”المبین“ کا معنی۔

گزارش: پہلی گزارش یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں جہاں تک الفاظ کا بدل کر با معنی رہنا ہے، اس حد تک اس کی صحت کا معیار لغت کی کتابیں ہیں۔ کسی ثلاثی لفظ کو لے کر اشکال ستہ کی طرف منقلب کیجیے، اس کے بعد اُن الفاظ کے معانی لغت میں تلاش کیجیے۔ صحیح طریق عمل یہی ہے۔ اس سے کیا بحث کہ متقدمین یا متاخرین نے اس کو تسلیم بھی کیا ہے یا نہیں؟

اس لیے کہ یہ ظاہر ہے کہ اگر ثلاثی کے حروف کو منقلب کریں، تو اُس کی چھ صورتیں ہوں گی۔ واقعہ یہی ہے؛ خواہ کوئی مانے یا نہ مانے۔ آپ کسی زبان کے سہ حرفی لفظ کو لے کر دیکھ لیجیے۔ اب رہی یہ بحث کہ اس اُلٹ پلٹ کے بعد وہ با معنی بھی رہے گا یا نہیں؟ تو لغت کی کتابیں موجود ہیں، اُن میں تلاش کیجیے۔ اگر وہاں معنی موجود ہیں، تو پھر کسی کے انکار کے کیا معنی؟ اور اگر نہیں موجود ہیں، تو پھر کسی کے اقرار سے کیا حاصل؟

دوسری گزارش یہ ہے کہ ”المبین“ نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اہتقاق اکبر اس بنا پر صحیح ہے کہ ابن جنی نے ایسا لکھا ہے، بلکہ اس کے ثبوت میں پینتالیس الفاظ ایسے پیش کیے ہیں، جن کی چھ شکلوں میں سے پانچ کے معنی معتبر ہیں اور ایک کے ضائع۔ اس کے علاوہ سو سے زیادہ ایسے الفاظ پیش کیے ہیں، جن کی چھ کی چھ شکلیں مستعمل و معتبر ہیں۔ کیا اثبات دعویٰ کے لیے اتنی مثالیں کافی نہیں؟

تیسری گزارش یہ ہے کہ ازراہ لطف و کرم یہ فرمایا جائے کہ اعتراض دعوے کے کس حصہ پر ہے؟ آیا {} ثلاثی کے ۶ اشکال ہونے پر یا اُن کے با معنی رہنے پر یا اس پر کہ ان اشکال ستہ میں ایک مشترک معنی پیدا نہیں ہوتے۔ اول الذکر دو صورتوں کا جواب اوپر عرض کیا گیا، لیکن اسی سلسلہ میں اس قدر اور گزارش ہے کہ چھ یا پانچ شکلوں کے با معنی رہنے کی مثالیں زیادہ ہیں، پھر اس کے بعد درجہ بدرجہ ۴، ۳ اور ۲ کے با معنی رہنے کی۔ البتہ ایسی صورت کہ جس میں ایک ہی شکل معتبر اور بقیہ پانچ متروک و ضائع ہوں، تو اس کے مواقع وہی ہیں، جن کو استقراکر کے مصنف نے لکھ دیا ہے۔ (۱)

اب ان الفاظ کے علاوہ اگر کچھ اور الفاظ ایسے پیش کیے جائیں، جن کے ایک معنی معتبر اور

پانچ ضائع ہوں اور وہ الفاظ عربی ہوں، تو ان کی تعداد اتنی کم ہوگی کہ **النادر کالمعجم دوم** میں آجائیں گے۔

غرض اب آخری صورت پر اعتراض کی گنجائش رہ گئی: یعنی اس امکان کی نفی کہ وہ الفاظ جو مقلوب و بامعنی ہیں، اُن میں کسی معنی کا مشترک قرار دینا ممکن نہیں، بلکہ محال ہے۔ یہ اس بنیاد پر کہ کوئی چیز بھی فرض کر لیجیے، وہ ممکن ہوگی یا واجب یا ممتنع۔ صورت موجودہ میں امکان کی تو نفی کی گئی، تو پھر وجوب کا کوئی موقع نہیں، اس لیے محال ہی سمجھنا چاہیے، لیکن با اس ہمہ مصنف ”المبین“ کے دعویٰ کو کوئی جنبش نہیں ہوئی، وہ اپنی جگہ پر قائم ہے۔ وہ امکان کے قائل ہیں، آپ امتناع کے۔ اگر اس معاملہ میں میں آپ کا ہم نوا بن جاؤں، جب بھی الفاظ کا مقلوب ہو کر بامعنی رہنا تو اپنے موقع پر مسلم ہے اور جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے۔ لغت کی کتابیں اس کی بہترین شاہد ہیں۔ تبصرہ کے صفحہ ۱۶ سے ۲۳ تک کے متعلق اس قدر عرض کرنا کافی ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر جستہ جستہ مقامات سے ”المبین“ کے الفاظ نقل کر دیے جائیں، تاکہ جن اصحاب نے ”المبین“ کا مطالعہ نہیں کیا، وہ بھی یہ معلوم کر سکیں کہ اشتقاق کبیر کی بحث ”المبین“ میں کیوں کی گئی اور مصنف کا اس سے کیا مقصد ہے؟

ملاحظہ ہو: المبین صفحہ ۹۶

”صغیر میں مادہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات ماضی، مضارع، ظرف وغیرہ مشتق ہیں، لیکن کبیر {} میں موضوع یعنی بامعنی ہونا بمنزلہ مشتق منہ ہے اور دوسرے کلمات مشتق ہیں۔ کو صغیر میں اشتقاق حقیقی معنی میں مستعمل ہوا ہے اور کبیر میں بمعنی اصطلاحی، جس کا مقصد یہ ہے کہ جب حروف کی ترکیب و ترتیب اس مرتبہ تک پہنچ جائے کہ اس کی دلالت کسی معنی پر ہوتی ہو، تو اب اگر ان حروف کی ترتیب بدل بھی جائے، تو وہ لفظ تبدیل شدہ مہمل نہ ہوگا، بلکہ اس کا بامعنی و موضوع ہونا ایسا مستحکم ہو گیا ہے کہ اب بھی کسی معنی پر اس کی دلالت ہو رہی ہوگی۔ تبدیل ہیئت سے تبدیل معنی البتہ ہوگا، لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ موضوع و بامعنی ہیئت کے بدل جانے سے بے معنی و مہمل ہو جائے۔ اشتقاق صغیر میں مشتق منہ کے معنی سارے مشتقات میں جیسا کہ مشترک ہوتے ہیں، ایسے ہی اشتقاق کبیر میں مطلق بامعنی ہونا

سب میں مشترک ہوگا۔“

اس کے بعد مصنف نے لفظ **قسط** کی اشکالِ ستم کو با معنی دکھا کر ان پانچ مواقع کا ذکر کیا ہے، جہاں الفاظ کی تقلیب یا تو ہوتی نہ ہوگی یا شکلِ تقلیبی مقبول نہ ہوگی اور بعد بیان مواقعِ خمسہ یہ لکھا ہے:

”بجز ان پانچ مواقع کے ہر صورت میں لفظ چھ شکل اختیار کرے گا اور با معنی رہے گا، پھر ان سب کے ایسے معنی قرار دیے جاسکیں گے، جو ہر ایک میں مشترک ہوں۔

یہ مسئلہ ابھی گزر چکا کہ اہتقاق کا صحیح مصداق فی الحقیقت اہتقاقِ صغیر ہی ہے۔ اس لیے کہ یہاں ایک مادہ سے دوسرا کلمہ ماخوذ ہوتا ہے، لیکن اہتقاقِ کبیر میں کسی ایک کو دوسرے سے نہ مشتق کہہ سکتے ہیں، نہ باعتبار واقعہ مشتق ہے۔ اس لیے کہ **قسط** **رقم** ماخوذ ہے، نہ **رقم** **قسط** سے ظاہر کیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی ہستی مستقل رکھتا ہے۔“

اب صفحہ ۸۰۸ ملاحظہ کیجیے۔ صاحب ”المبین“ لکھتے ہیں:

”اس ذیل میں بظاہر میں نے ۳۳ مادوں کی شکل بدل کر دکھائی ہے، لیکن فی الحقیقت کچھ کم دوسوا الفاظ ایسے لکھ دیے گئے کہ جن میں اہتقاقِ کبیر جاری ہے۔ اس لیے کہ اگر **قسط** چھ شکلیں ہوتی ہیں، تو {} اس کی کوئی وجہ نہیں، جو **رقم** چھ شکلیں کہی جائیں یا **رقم** متعلق یہ دعویٰ نہ کیا جائے۔ یہ اس لیے کہ باعتبار واقعہ اشکالِ ستم میں سے نہ کوئی ماخذ و مشتق منہ ہے، نہ کوئی ماخوذ و مشتق۔ اس لوٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے۔“

اب صفحہ ۱۱۱ دیکھیے:

”وجہ تلاش کی طرف توجہ دلانے سے مقصد یہ ہے کہ اہتقاقِ کبیر کا قاعدہ اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ کثیر تعداد الفاظ کی تو ایسی ہی ہے، جو اشکالِ ستم قبول کرتی ہیں اور ان کے معانی لغاتِ متداولہ میں پائے بھی جاتے ہیں، لیکن ایسے الفاظ بھی ہیں، جن کی پانچ یا چار شکلیں ہیں، بقیہ دو یا ایک شکل کے معنی لغت میں موجود نہیں، لیکن باعتبار واقعہ بے معنی وہ بھی نہیں ہیں۔ ان کی طرف توجہ یوں نہ ہوئی کہ اسی معنی میں ان سے

فصاحت میں بلند مرتبہ لفظ موجود تھا۔ ہمیشہ قاعدہ اور ضابطہ میں کثرت کا لحاظ کیا جاتا ہے، قلیل تعداد و شاذ و نادر کے ذیل میں آ جاتی ہے۔“

اب اسی سلسلہ میں صفحہ ۱۱۷ بھی پڑھ لیجیے، جہاں رباعی و خماسی سے اشتقاقِ کبیر پر بحث کی گئی ہے:

”ثلاثی کے جملہ کلمات میں اشتقاقِ کبیر کا عمل ہوگا اور کثیر اشکال کے معانی لغاتِ متداولہ میں مل جائیں گے، تقریباً سو میں پچانوے، لیکن رباعی کی شکلیں بیس ہوں گی اور خماسی کی ایک سو بیس، مگر رباعی کی اشکال مقلوبہ کثرت سے متروک ہوں گی۔ پانچ، چھ اور سات شکلوں سے زیادہ کے معنی نہ ملیں گے۔ خماسی کی یہ حالت ہوگی کہ بہ مشکل دو ایک صورتیں مستعمل المعنی ہوں، یہاں سب کی سب متروک ہوں گی۔ اس ترک کی بھی علت وہی ہے کہ عرب زیادہ حروف سے کلمات کا ترکیب دینا سہولت ادا کے منافی جانتے ہیں۔ اگر خماسی اور رباعی کی کل اشکال مقبول و مستعمل ہو جائیں، تو چند ہی الفاظ مقلوب سے رباعی اور خماسی کا ذخیرہ ہو جاتا اور اس کثرت سے زبان کی نفاست میں فرق آ جاتا۔ {} اسی وجہ سے مصادر اور افعال کا خماسی وزن ہی نہیں آتا؛ یعنی کوئی مصدر اور فعل ایسا نہ ہوگا، جس کے حروفِ اصلیہ پانچ ہوں۔“

ان مندرجہ بالا عبارات کے نقل کرنے کے بعد یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ ”المبین“ نے یہ کہاں کہا ہے کہ اشتقاقِ کبیر حقیقی معنی میں اشتقاق ہے؟ نیز یہ کہاں کہا ہے کہ اشکالِ مقلوبہ میں باہم مشتق اور مشتق منہ کی نسبت ہے، بلکہ ہر جگہ اس کی نفی کی ہے اور بار بار صاف و واضح الفاظ میں ماخذ و ماخوذ یا مشتق و مشتق منہ کہنے سے انکار کیا ہے۔ جیسا کہ صفحہ ۹۶ و ۹۸ و ۱۰۸ کی منقولہ عبارتوں سے واضح ہوا۔

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب الفاظِ مقلوبہ میں مشتق و مشتق منہ کی نسبت نہیں، تو پھر اس بحث سے کیا فائدہ؟ اس کا جواب مصنف ”المبین“ کے الفاظ میں یہ ہے کہ

”اس لوٹ پھیر سے صرف اس امر کی طرف رہنمائی منظور ہے کہ لفظ موضوع کا عربی زبان میں پایہ کتنا بلند و مستحکم ہے۔“

صفحہ ۱۰۸ کی عبارت منقولہ کے سلسلہ میں یہ فقرہ اوپر آچکا ہے۔

علامہ سیوطی m کی تحقیق:

سیوطی m نے اشتقاقِ کبیر کے بیان کرنے کے بعد الفاظِ مقلوبہ کو مشتق و مشتق منہ قرار دینے اور اس بحث میں لفظ اشتقاق کو حقیقی معنی میں لے کر قاعدہ اشتقاق کو جاری کرنے میں جو خرابیاں ہیں، بے شبہ اُن کو مدلل و مفصل طریقہ سے بیان کیا ہے، لیکن ”المبین“ کی عبارتیں نقل کر دینے کے بعد اب یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ سیوطی کا یہ بیان درحقیقت مصنف ”المبین“ کی تائید ہے اور تائید بھی مدلل۔

البتہ اگر سیوطی اشکالِ ستہ کا انکار کرتے یا یہ کہتے کہ الفاظِ مقلوب ہو کر بے معنی ہو جاتے ہیں یا یہ کہتے کہ الفاظ کا بدلنے کے بعد با معنی رہنا کچھ عربی زبان کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ دوسری زبانوں میں بھی ایسا ہوتا ہے یا یہ کہتے کہ لفظ بدل کر اگر با معنی رہ جائے، تو لفظ معنی دار کے لیے یہ رزانت و استحکام کی دلیل نہیں، تو البتہ مصنف ”المبین“ یا ابن جنی کا رد ابطال ہوتا۔

صاف ظاہر ہے کہ علامہ سیوطی کا مقصد یہ ہے کہ اشتقاقِ صغیر تو حقیقی معنی میں اشتقاق ہے۔ اس لیے قدما نے {} اسے اختیار کر کے اس کے لیے قواعد و ضوابط بنائے۔ رہا اشتقاقِ کبیر؛ وہ چوں کہ حقیقی معنی میں اشتقاق نہیں، اس لیے یہاں اشتقاق کا قاعدہ جاری کرنا اور اس سے مقصد حاصل کرنا عنقائے مغرب کی جستجو ہے۔ اس ساری بحث کے مطالعہ سے بخوبی ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو کچھ مصنف ”المبین“ نے کہا ہے، علامہ سیوطی بھی وہی کہتے ہیں۔

امام رازی کا بیان (تفسیر کبیر ۸/۱ و ۹، مسئلہ ثانیہ):

امام رازی نے یہ بیان کیا ہے کہ اشتقاقِ اصغر تو سہل ہے، معتاد ہے، مألوف ہے، لیکن اشتقاقِ اکبر صعب ہے، دشوار ہے اور اس کے وجوہ و معنی بیان کیے ہیں، جو صاحب ”المبین“ نے لکھے ہیں، مثلاً خماسی کی شکلوں کا خال خال با معنی ہونا، رباعی کی اشکال میں با معنی کم اور متروک و ضائع زیادہ وغیر ذلک، پھر ثلاثی کی چھ شکلوں میں سے بعض کا متروک ہونا، جیسا کہ ”المبین“ نے بھی لکھا ہے، لیکن اس کی خرابیوں کا کہیں ذکر نہیں۔ دشواری اور خرابی ہم معنی نہیں، لیکن ان دشواریوں کے تذکرہ کے باوجود امام رازی لکھتے ہیں:

و مع ذلك فان القدر الممكن منه هو الضية القصوى هي تحقيق الكلام في
المبادئ للضية

یعنی باوجود ان دشواریوں کے جس قدر بھی از روئے اشتقاقی اکبر ممکن ہو، وہ لغوی مباحث میں کلام کی تحقیق کا انتہائے کمال ہے۔

اس فیصلہ کے بعد مسئلہ ثالث میں لفظ **ك**، مسئلہ سابع میں لفظ **ق**، مسئلہ سابع میں لفظ **ل** مسئلہ ثانی میں لفظ عبادت: ان سب کا اشتقاقی کبیر کر کے اپنے فیصلہ پر شہادت پیش کر دی ہے۔ لطف یہ کہ مسئلہ سابع میں ابن جنی کی اس فروگزاشت کا تذکرہ کیا ہے کہ اس نے لفظ **ل** خط اشتقاقی کبیر کر کے معنی نہ بتائے:

قلت ابن جنی قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يصب

ببنا و بود اصل فيها

یعنی میں کہتا ہوں کہ ابن جنی نے اشتقاقی اکبر کا کلمہ اور قول میں تو اعتبار کیا اور یہاں یعنی لفظ **ل** اصل اس کا اعتبار نہ کیا، حالاں کہ وہ یہاں حاصل ہے۔

مباحث لغویہ میں غایت قصوی کہنا، پھر چار لفظوں کا اشتقاقی اکبر کرنا، الفاظ مقلوبہ میں معنی مشترک قائم کرنا، ابن جنی کی فروگزاشت پر توجہ دلانا کیا خرابیوں کا اظہار کرنا ہے؟

تفسیر کبیر امام رازی (۱/۳۳):

اس باب کو کوئی تعلق اشتقاقی صغیر اور اشتقاقی کبیر سے نہیں ہے۔ یہاں اسم جنس اور اسم مشتق کے احکام مذکور ہیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں: {۱}

اسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه فلو كان لاسمه أيضاً مشتقاً لزم له التسلسل والتور و بما مد لان فيجب لانتفاء في الاشتقاقات الى اسماء موضوعية جامدة فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب كون الموضوع سابقاً بالرتبة على المشتق و يظهر بهذا ان بذل الذي يستأن اللغويون والنحويون من السمي البليغ في ان يوصلوا كل لفظ مشتقاً من شيء أخر سمي باطل و عمل ضائع

اس کا حاصل یہ ہے کہ اسمائے مشتقات کی انتہا اگر اسم جامد پر نہ ہو، بلکہ جامد کو بھی کسی کا مثل اسم مشتق کے مشتق کیا جائے، تو یا دور لازم آئے گا یا تسلسل اور یہ دونوں محال۔ پس مشتق کا جامد

پر منتہی ہو جانا ضرور ہے اور نحو یوں و لغویوں کا ہر لفظ کو کسی دوسرے لفظ سے مشتق بنانا سعی باطل و عمل ضائع ہے۔

تبصرہ کے صفحہ ۲۴ پر دوسری بحث کا آغاز ڈاکٹر صاحب نے اس طرح کیا ہے:

”چھٹے باب کے دوسرے نصف میں (صفحہ ۱۱۴-۱۳۲) معرب و ذیل کی بحث ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے۔ میں بادب ان کی خدمت میں پھر ایک بار عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ میدان مطالعے اور غور و فکر کا ہے، نہ کہ متعصبانہ مناظرہ کا۔ ”المبین“ کے بعض فقرے ملاحظہ ہوں:

”اس زمانہ تک کہ اہل مشرق کے قوائے دماغیہ یورپ کی غلامی سے آزاد تھے، کسی فرد واحد کو اس کہنے کی جرات نہ ہوئی کہ عربی زبان غیر عربی زبانوں سے مستعار الفاظ لے کر بنی ہے۔۔۔۔۔ الخ۔“

ان پر جوش فکروں کے استعمال کی حاجت مصنف کو مطلق نہ ہوتی، اگر انہوں نے سیوطی کے یہ الفاظ پڑھے ہوتے۔۔۔۔۔ الخ۔“ {}

اس کے جواب میں گزارش ہے کہ ”تفسیر کبیر“ اور ”المزہر“ میں جو کچھ بھی ہے، اس کا فیصلہ تو عربی دان ہی کر سکتے ہیں اور وہ بھی اُس وقت جب یہ کتابیں اُن کے پیش نظر ہوں، لیکن یہاں خود ڈاکٹر صاحب نے مصنف ”المبین“ کے جو الفاظ نقل فرمائے ہیں، وہی بحث کا تصفیہ کرنے کے لیے کافی ہیں؛ یعنی مصنف ”المبین“ عربی زبان کا غیر زبانوں سے بنا تسلیم نہیں کرتے ہیں، نہ یہ کہ غیر زبان کا کوئی لفظ عربی زبان میں نہیں ہے۔ اس کے متعلق میں کچھ نہیں جانتا کہ مصنف ”المبین“ کا مطالعہ کس حد تک وسیع ہے، البتہ یہ جانتا ہوں کہ جناب ڈاکٹر صاحب نے ”المبین“ کا غور سے مطالعہ نہیں فرمایا، ورنہ کم از کم یہ اعتراض تو نہ کرتے۔

مزید اطمینان کے لیے میں ”المبین“ (۲) سے عبارت کا ایک ٹکڑا نقل کرتا ہوں، جس سے بخوبی واضح ہو جائے گا کہ اس کے متعلق مصنف ”المبین“ کا کیا خیال ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”واقعہ یہ ہے کہ کسی زبان میں غیر زبان کا لفظ پایا جانا اور کسی زبان کا کسی زبان سے ماخوذ ہونا؛ یہ دونوں حقیقتیں جدا گانہ ہیں۔ بے شک عربی زبان میں بعض عجمی الفاظ

مستعمل ہیں۔ اسے ہر شخص جانتا ہے۔ یہ نہ کوئی نئی تحقیق ہے، نہ انوکھی بات۔ ”نحو میر“ پڑھنے والا بھی جو سلسلہ نحو کی محض ابتدائی کتاب ہے، یہ جانتا ہے کہ من جملہ اسباب منع صرف عجمہ بھی ایک سبب ہے۔ اگر عربی میں کوئی لفظ عجمی مستعمل نہ ہوتا، تو عجمہ کو منع صرف کا سبب کیوں قرار دیتے، لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا ہے کہ خود عربی الفاظ بھی عجمی الفاظ سے ماخوذ و منقول ہیں۔ یہ اصطلاح یاد رکھی جائے کہ عربی کے سوا کُل زبانوں کو عجمی کہا جاتا ہے؛ خواہ عبرانی ہو یا سریانی، انگریزی ہو یا جرمنی۔ ماسوا عربی کے جو زبانیں ہیں، وہ سب عجمی ہیں۔“

اس عبارت کو پڑھنے کے بعد ”المبین“ کی وہ عبارت پڑھیے، جو ڈاکٹر صاحب نے نقل کی ہے۔ کیا اس کے بعد بھی ڈاکٹر صاحب کا یہ بیان لائق تسلیم ہے کہ ”مصنف ”المبین“ نے یہ سمجھ لیا ہے کہ کسی زبان میں دوسری زبانوں کے لفظوں کا داخل ہو جانا اس کے لیے ننگ و عار کا باعث ہے۔“

اس امر کا فیصلہ اب ناظرین کے ہاتھ ہے۔ (۱)

ڈاکٹر صاحب تبصرہ کے صفحہ ۵ پر ارشاد کرتے ہیں:

”صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۲۲ تک صفات حروف سے بحث ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عربی زبان کی ہر منفرد آواز بھی ایک معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اس بحث میں اس قدر مبالغے سے کام لیا گیا ہے کہ عربی زبان بالکل ایک مصنوعی چیز معلوم ہوتی ہے۔“

اس کے بعد صفحہ ۷ پر ارشاد ہوتا ہے:

”تعب کی بات ہے کہ سیبویہ ایسے محقق کو ذرا سمجھ نہ ہوا کہ آوازوں کی صفات کے وہ جو نام رکھ رہا ہے، وہ ان لفظوں کے معنوں کی طرف رہ بری کر رہے ہیں، جن میں وہ آوازیں آگئی ہیں۔ عربی لغت کی اس عجوبہ خصوصیت کو سیبویہ نے نہیں پہچانا، تو خیر! اس کے استاد خلیل عروضی نے شعر کی لے کو تاڑ کر بحریں تو قائم کر دیں، مگر حرفوں کے نغمے کو وہ بھی نہ پہچان سکا۔“

ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کے متعلق بادب گذارش ہے کہ مصنف ”المبین“ نے تو صاف

لکھ دیا ہے کہ اس کی بنیاد سیبویہ و خلیل ہی نے رکھی ہے۔ ملاحظہ ہو:

”جب برکاتِ اسلام نے اس بحر فیض کی لہروں کو عجیوں تک پہنچایا، اس وقت اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اہل عجم کو درسِ عربی کے ساتھ زبان کے اس نظم و خوبی کو بھی سمجھایا جائے، چنانچہ سیبویہ و خلیل نے اس تعلیم کی بنیاد رکھی، ابن جنی نے اس پر ایک عمارت تعمیر کی، جسے جلال الدین سیوطی کی توضیح و تشریح نے نگارستان بنا دیا۔“ (۳)

مصنف ”المبین“ کے بیان کی تصدیق ملاحظہ ہو:

و قد عفا ابن جنی فی الخصائص باباً المنسوبة لالفاظ للمدنی و قال بهذا

موضع شریف نبیہ علیہ الذلیل و سیبویہ و تلقته الجماعۃ ب
الخ (۴) {}

اور ملاحظہ کیجیے، امام رازی (المسئلة التلسعة و المسئلة الثمن مسئلہ میں چند الفاظ ”خصائص“ کے لکھ کر فرماتے ہیں:

و لهذا الباب مسئلة كثيرة ذكرها ابن جنی فی الخصائص (۵)

یعنی اس باب میں جو مسئلہ مذکور ہوا، اس کی مثالیں بہت ہیں، جسے ابن جنی نے ”خصائص“ میں لکھا ہے۔

اب ذرا ”خصائص“ کا بیان بھی سن لیجیے۔ ابن جنی باب فی اساس الالفاظ لشبہ الممدنی سیبویہ و خلیل کے بتائے ہوئے اصول کو بنیاد قرار دے کر اور نہایت تفصیل و وضاحت سے قریباً ۱۶ صفحات میں کونا کون مثالوں سے اس حقیقت کو سمجھا کر کہتا ہے:

و من ذلك قولهم خضم و قضم فالخضم لاكل الرطب كالبطيخ و القذاء

و القضم للصلب الیابس فاذا تروا الذل ارذاوتها الارطب و القاف لصلابتها

للایس الخ (۶) (ملخصاً)

یعنی اگر نرم چیز مثل خرپڑے و لکڑی کے کھائیں، تو اسے **خضم** کہیں گے اور اگر خشک و سخت چیز ہے، تو **قضم** کہیں گے۔ خاصر ف رخوہ ہے اور قاف شدیدہ اور یہ ظاہر ہے کہ رخوہ کی مناسبت نرم و تازہ سے ہے اور قاف کی صلابت خشک و سخت سے۔

مصنف ”المبین“ نے صفحہ ۳۱ و ۳۲ میں جو الفاظ اور ان کے معانی کی مناسبت بیان کی ہے، وہ سب ”خصائص“ میں، ”الاصول والاعراض“ تفسیر کبیر“ میں موجود ہیں۔ ”خصائص“ میں ان کے سوا اور بھی مثالیں ہیں اور بہت ہیں۔

ہاں! یہ ضرور ہے کہ ان مثالوں کو دیکھ کر مصنف کے استقرانے ایک قاعدہ کی صورت سہولت مشق کے خیال سے بنا کر پیش کر دی۔ اب یہ عرض ہے کہ اگر سیبویہ و خلیل نے کوئی بنیاد اس کی نہیں رکھی، تو غلط انتساب کا الزام ابن جنی پر ہے، پھر اس غلط انتساب کو نہ فخر الدین رازی نے جانا، نہ سیوطی نے۔ {} ان دونوں کے بعد کسی تیسرے کا نام لینا کیا ضرور ہے!

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب تبصرہ کے صفحہ ۱۶ پر ارشاد فرماتے ہیں:

”تفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں اور یہ صفت محض ”ش“ میں نہیں، بلکہ ”ز“ میں بھی بتائی ہے۔ علاوہ اس کے خود ”ش“ کی صفت علاوہ تفشی کے رخاؤ بھی بتائی ہے۔ پس ”ش“ کو خاص کر حرف تفشی کہنا (المبین صفحہ ۱۶) درست نہیں۔“

اس کے متعلق گزارش ہے کہ مخارج و صفات سے بحث کرنا درحقیقت فن تجوید و قراءات کا موضوع ہے۔ صرف کی کتابوں میں عموماً اور بعض نحو و لغت کی کتابوں میں بھی اس سے بحث کی جاتی ہے، لیکن یہاں قواعد کا استقصا نہیں کیا جاتا۔ مناسب تو یہ ہے کہ صفات و مخارج حروف کے متعلق جو کچھ کہا جائے، وہ ہمیشہ تجوید کی مستند کتابوں سے کہا جائے یا اگر صرف و لغت ہی کی کتابوں سے کہنا ہے، تو اس مقام کا حوالہ دینا چاہیے، جہاں صفات و مخارج کا بیان ہو۔ ادغام کے قواعد سے صفات حروف ثابت کرنا اصل مسئلہ کو مدغم کر کے کھودینا ہے۔

ڈاکٹر صاحب تفشی کے معنی ”بھرپور“ فرماتے ہیں اور ”المبین“ میں ”پھیلنا و بکھرنا“ لکھا

ہے۔ جب دونوں نے لفظ کے معنی جدا جدا لیے ہیں، تو پھر اعتراض کہاں رہتا ہے؟ لفظ **زید** کو صرفی معتل کہے گا اور نحوی صحیح۔ اس لیے کہ دونوں کے یہاں صحیح کے معنی مختلف ہیں۔ فلسفی جب بالفعل کہے گا، تو یہ لفظ بالقوة کا مرادف سمجھا جائے گا، جس سے زمانہ حال مراد ہوگا، لیکن منطقی جب کہے گا، تو اس سے مراد تین زمانوں میں سے کوئی ایک یعنی ماضی، حال اور استقبال۔ منطقی کلمہ کہے گا اور اس سے مراد فعل ہوگا یعنی اسم و حرف کا تقسیم، لیکن نحوی کلمہ کہے گا اور اس سے مراد لفظ مفرد

بامعنی ہوگا، جس کی قسمیں اسم، فعل و حرف ہیں۔ غرض اعتراض تو جب ہوتا، جب کہ دونوں لفظ تنفشی کو ایک ہی معنی میں لیتے۔

غرض لفظ تنفشی کے جو معنی ”المبین“ نے بتائے ہیں، وہی قرا اور مجودین میں معتبر ہیں۔ لغت کی کتاب ”لسان العرب“ جس کا حوالہ دینے کی ڈاکٹر صاحب کو عادت ہے، اس نے بھی یہی معنی بتائے ہیں، مثلاً: **لانتشر، ذاع، عظم** پور کا پتہ کہیں سے نہ چلا۔

نہیں معلوم ڈاکٹر صاحب نے یہ کہاں سے فرمایا کہ {}

”تنفشی کے جو معنی سیبویہ نے لیے ہیں، وہ آواز کے بھرپور ہونے کے ہیں۔“

آیا یہ معنی لغت کی کتابوں میں ہیں یا سیبویہ نے کہیں اس کی تشریح کی ہے یا جناب ڈاکٹر صاحب کا اجتہاد ہے۔ میں بادل عرض کروں گا کہ تنفشی کے معنی پھیلنا، بکھرنے ہیں۔ قاعدہ ادغام کی جو عبارت ڈاکٹر صاحب نے نقل فرمائی ہے، وہاں بھی یہی معنی ہیں۔ تنفشی کے معنی بھرپور کہنا کو یا سیبویہ کے متعلق یہ کہنا ہے کہ صفات حروف کا یا تو اسے علم نہ تھا یا حروف کو صفات کے ساتھ ادا کرنے پر قادر نہ تھا۔

آخر میں اطلاعاً یہ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ المبین کے صفحہ ۱۶ پر جو صفات حروف دی گئی ہیں، وہاں شاید آپ نے ایضاً کی قائم مقام علامت کوئی کی علامت سمجھ لیا، جو شکل دوزبرد () اس بات کی علامت ہے کہ صفت بالا اس حرف میں بھی ہے۔ اب ذرا اس کو علامت اثبات سمجھ کر ملاحظہ کیجیے، پھر دیکھیے کہ اعتراض رہا یا گیا۔ اگر ڈاکٹر صاحب ممدوح صفحہ ۱۶ کی اس علامت کو ذرا غور سے ملاحظہ فرمالتے، تو نہ دو صفحے لکھنے کی جناب ممدوح کو ضرورت ہوتی اور نہ اس خاکسار کو۔

تبصرہ کے صفحہ ۷ کے آخر اور ۸ کے شروع میں ارشاد ہوتا ہے:

”تیسرے باب میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ہر ثلاثی مادے کے پہلے دو حروف (یعنی ”ف“ اور ”ع“ کلمے) کی صوتی صفات کے لحاظ سے مادے کے معنی متعین ہوئے ہیں۔“

پھر اسی صفحہ کی اخیر اور ۹ کی ابتدائی سطر میں تحریر فرمایا ہے:

”قبل اس کے کہ میں ان لفظوں کے معنوں کی تشریح کروں، یہ عرض کر دینا ضروری

جانتا ہوں کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے ابتدائی مفہوم سے بحث کی جاتی ہے اور مراد یا تشبیہی معنی یا وہ معنی جو بعد کو پیدا ہوئے ہیں، بحث سے قطعاً خارج کر دیے جاتے ہیں۔“

جن اصحاب نے ”المبین“ کا مطالعہ نہیں کیا، ان کا تو ذکر نہیں، لیکن جس کے سامنے ”المبین“ موجود ہے، وہ کیوں کر تسلیم کرے گا کہ مصنف ”المبین“ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صوتی صفات کے لحاظ سے ماڈے کے معنی متعین ہوئے ہیں۔ ملاحظہ ہو: (۱)

”اقسام صفات سے علاوہ ان دو خصوصیتوں سے جن کا تعلق ادائے حروف کے ساتھ ہے، ایک عجیب فائدہ علمیہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس لفظ کے صحیح ادا کرنے میں اس کی ہیئت صوتی کی صحت پر خاص لحاظ رکھا جائے اور سامع بغور اس صحیح تلفظ کی سماعت کرے، تو نوعیت معنی کا ایک خاکہ سامنے آ جاتا ہے۔“ (۷)

نتیجہ: حکایت صوتی معنی کا خاکہ سامنے لائی، ماڈے کے معنی متعین نہیں کیے۔

اور ملاحظہ ہو:

”الفاظ کی اپنے معانی پر اس طرح دلالت کہ لفظ کے پہلے حرف نے معنی کے اعراضِ اولیٰ و ثانویٰ کو ظاہر کر دیا ہو، پھر ترتیب و ترکیب حروف نے اُس کے مرتبہ فصاحت کی خبر دے دی ہو، یہ کمال صرف عربی زبان ہی کا خاصہ ہے۔“ (۸)

نتیجہ: حروف کی دلالت اعراض پر ہے، معنی متعین نہیں کرتے۔

اب تیسرے باب ملاحظہ ہو:

ترکیب حروف کا اثر تقریب معنی پر: اس بحث کے بعد اب ایک قدم آگے بڑھا کر الفاظ عربیہ کی اس خصوصیت کا مطالعہ کرنا ہے کہ دو حرفوں کی باہمی آمیزش کیوں کر لفظ کے معنی کو قریب و قرین کرتی ہے۔

لفظ کا پہلا حرف معنی کے عوارض پر کیوں کر دلالت کرتا ہے؟ اس کے لیے اس حرف کے کل صفات کا محفوظ رکھنا ضروری ہے، لیکن جب کسی کلمہ کے دو حرفوں کو باہم ملا کر یہ دیکھنا چاہیں کہ اس شکل مرکب نے معنی کے کس پہلو کو روشن کیا، تو وہاں حروف کی انفرادی صفات کا لحاظ نہ ہوگا، بلکہ ان دونوں کی آمیزش سے اب جو ایک مزاج

ترکیبی پیدا ہوا ہے، اسے دریافت کر کے معنی کے ساتھ اس کو تطبیق دیں گے۔“ (۹)

نتیجہ (۱) معنی کو قریب ترین کرتا ہے۔ (۲) عوارض پر دلالت کرتا ہے۔ (۳) معنی کے ساتھ تطبیق دیں گے۔ کہیں مصنف نے یہ نہیں لکھا کہ صوتی صفات کے لحاظ سے مادہ کے معنی متعین کریں گے۔ سینکڑوں مثالیں جو اپنے اپنے {} موقع پر پیش کی گئی ہیں، وہاں بھی اسی کا اظہار ہے کہ اس لفظ کے جو معنی قرار دیے گئے ہیں، اس میں یہ سر ہے، یہ علت ہے۔

اب نہ رہا، مگر ایک ضعیف شبہ یعنی یہ کہ کیا کسی نے یہ لکھا ہے کہ دو حرفوں کی آمیزش معنی کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اس کے متعلق صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اگر یہ نہ ہوتا، تو جر جی زید ان کو یہ کہہ کر کہ ”عربی میں مادہ دوسری حرف کا ہوتا ہے، ثلاثی بھی فی الحقیقت ثنائی ہے“ مغالطہ دینے کا موقع نہ ملتا۔ سر دست ناظرین کے خیال سے دو حوالے پیش کیے جاتے ہیں۔

حضرت مولانا شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی نے تائیس ندوة العلماء کے موقع پر ایک رسالہ ”التنظیم لنظام التصلم و التصلیح“ فرمایا تھا۔ اس کے صفحہ ۵۵ پر فرماتے ہیں:

”پھر بعض امور کلیہ ہیں۔ اہل لغت کے نزدیک کہ ان کا جاننا ضروری ہے، جس سے بیشتر لغات کے معنی معلوم ہو جاتے ہیں، مثلاً جس لفظ کے اول میں ”ن“ اور ”ف“ ہو، وہ ذہاب پر دلالت کرے گا، جیسے نفی، نفل، نضر، نفل، نفل وغیرہ“ ذلک اور ملا حظہ ہو:

ان الجیم والنون بدلان لبداء علی الستر تقول العرب للجنة الجنة
اللیل و بذ جنین ای فی بطن لیلۃ (۱)

یعنی بے شک ”ج“ اور ”ن“ ہمیشہ پوشیدگی پر دلالت کرتے ہیں۔ عرب زرہ کو ج کہتے ہیں اور رات ہو جانے کو لجنۃ اللیل اور پیٹ میں جو بچہ ہے، اسے جنین کہتا ہے۔

علامہ سیوطی نے مثال میں وہ لفظ پیش کیا، جس کا تیسرا حرف بھی نون ہے، کیوں کہ نون کا نون میں اوغام پوشیدگی کو اور عیاں کر دیتا ہے۔ اگر تیسرا حرف سوائے نون کے اختیار کرتے، تو سمجھنے والے کو ذرا غور و تامل کرنا پڑتا اور شاید کوئی کہہ اٹھتا کہ معنی میں کھینچنا ہے۔ بہر حال اس بارہ میں اس سے زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ ارباب ذوق خود غور کر کے فیصلہ کریں۔

ہاں! اس قدر اور عرض کیا جاتا ہے کہ جب کسی لفظ کی اصل کی تحقیق کی جاتی ہے، تو اس کے

ابتدائی مفہوم سے {} بحث کی جاتی ہے، لیکن یہاں لفظ کی اصل کی تحقیق نہیں ہے، اسے تو محققین تحقیق کر چکے، یہاں تو یہ بتانا ہے کہ اس معنی کے لیے یہ لفظ کیوں وضع کیا گیا، مثلاً نرم و تازہ چیز کے لیے خضراء، خشک و پائس کے لیے قضب کیوں مقرر ہوا؟ اگر اس کا برعکس ہوتا، تو کیا ہوتا؟ اس تعلیل و توجیہ کے لیے صفاتِ حروف کی دلالت جو عوارضِ معنی پر ہو رہی ہے، بہترین توجیہ و تعلیل ہے۔

اب صرف تبصرہ کے ایک حصہ کے متعلق کچھ عرض کرنا اور باقی ہے۔ ”المبین“ کی اس قدر عبارت کہ ”ہمزہ و با جب کسی کلمہ میں جمع ہوں گے، تو اس کے معنی میں دوری یا جدائی یا تانفر و توحش کا مضمون ہوگا“، نقل کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب کا ارشاد ہوتا ہے کہ

”اب کے ابتدائی معنی دھڑ یا بہت طویل زمانے کے ہیں اور اُس میں دوری ضرور ہے، مگر جانور کے بھڑکنے کے معنی بعد کے ہیں۔

ملاحظہ ہو: (۱) لب دہر، وائِم اور ت لیبیۃ (کسی جگہ رہنا)، لب ب المکان:

ایک ہی جگہ (جما) رہا اور وہاں سے ٹلا نہیں۔ (۲) اب **جنا البخی**۔

وحشت دکھائی۔ (جانور کو) نر ہو، تو آبِ اِستِدادہ ہو تو آبِ تکبر ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہاں یعنی آبِ تکبر (جانور کو) اس لیے دیا گیا کہ اُس کا تو وحش (ہمیشہ) باقی رہتا ہے (چاہے کتنا ہی سدھلایا جائے)۔ ”لسان العرب“ کی اس تشریح کے بعد تو کوئی شبہ نہیں رہا کہ اس لفظ کے ابتدائی معنی تو وحش کے نہیں ہیں، بلکہ عیشگی کے ہیں۔ پھر اس میں وہ خاصیتیں کہاں جن کے لیے مصنف ”المہین“ اسے بحث میں لا رہے ہیں۔“

اس کے متعلق عرض ہے کہ مصنف ”المبین“ نے اب کے معنی لکھے ہیں نہ جست کھائی، بھاگا؛ معنی ابتدائی بے شک نہیں لکھے۔ اس سے مصنف کی نظر کا تصور تو ضرور ثابت ہوا، لیکن قاعدہ تو مضبوط و مستحکم ہو گیا۔ اس لیے کہ ابتدائی معنی دہریا بہت طویل زمانہ کے ہیں اور اس میں ”دوری ضرور ہے“ یہ الفاظ تو ڈاکٹر صاحب ہی کے ہیں اور صاحب ”المبین“ نے بھی یہی کہا تھا (۱۱) کہ دوری یا تو حش کے معنی ہوں گے۔ یہاں تو حش نہ سہی، دوری تو ہے۔

صفحہ ۱۱ کے اخیر میں ارشاد ہوتا ہے: {}

”بمعنی ہیں (کسی چیز کو) یاد کیا، بھولی ہوئی چیز کو یاد کر لیا..... مصنف نے اپنے دعوے کی دلیل میں **تَبَّ** کو نشان ایشہ ہے۔ اس پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں:

پہلے یہ کہ اس کے جو معنی مصنف نے لکھے ہیں، وہ **تَبَّ** کے نہیں ہیں، بلکہ **تَبَّ** کے ہیں.....

دوسرے یہ کہ **تَبَّ** اور **تَابَّ** دونوں ثلاثی مزید فیہ سے ہیں.....
تیسرے یہ کہ **عَنْ** فعل کے معنوں کو متناقض کر دیا۔ عربی کا مبتدی بھی جانتا ہے کہ اکثر فعلوں کا صلہ جب **عَنْ** ہے، تو مخالف معنی پیدا ہو جاتے ہیں، مثلاً **رَغِبَ** **عَنْ** الشَّيْءِ معنی ہے اس چیز سے منہ پھیر لیا یا اسے ناپسند کیا۔ **رَغِبَ** بالفاظ ہے، جس کے معنی ہر اردو دان بھی جانتا ہے۔ سخت حیرت ہے کہ مصنف نے اس طرف مطلق توجہ نہیں کی۔

بے شبہ یہ صحیح ہے کہ **رَغِبَ عَنْ** الشَّيْءِ بھی معنی ہیں کہ اس چیز سے منہ پھیر لیا۔ اسی کی مثل **شَذِلَ عَنْ الشَّيْءِ** معنی ہیں کہ اس چیز سے بے نیاز ہو گیا، لیکن کیا **رَمَيْتَ السَّهْمَ عَنْ الْقَوْسِ** معنی نہیں کہ میں نے تیر کو کمان سے پھینکا اور نیزبہ **تَضَوُّوا عَنِ النَّارِ** و **آيَةُ** میری طرف سے، اگرچہ ایک ہی آیت ہو! کیا ان مثالوں میں **عَنْ** فعل کے معنی کو متناقض کر دیا۔ قرآن مجید میں ہے:

بِوَالِدَيْهِ يُقْبَلُ التَّوْبَةُ عَنْ عِبَادِهِ - (۱۲)

”خدا ہی کی ذات ہے، جو بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے۔“

اسی طرح **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ - (۱۳)**

”خدا اُن سے راضی ہوا اور وہ خدا سے۔“

کیا یہاں بھی فعل کے معنی نے **عَنْ** کو متناقض کر دیا۔

یہ بھی گزارش ہے کہ بحث **تَبَّ** سے ہے، نہ کہ **رَغِبَ** آپ نے دو معنی اس کے لکھے ہیں:

یاد کیا، بھولی ہوئی چیز کو یاد کر لیا۔ اب ان دونوں کے ساتھ **عَنْ** اور متناقض معنی بیان کیجیے؛

بھولی کی نفیض یاد اور بھولی ہوئی چیز کو یاد کر لیا کی نفیض یاد کی ہوئی چیز کو بھول گیا۔ لغت سے **تَبَّ** **عَنْ**

کے یہ معنی ثابت فرمائے جائیں۔ اس کے بعد میں بھی عرض کروں گا کہ مصنف کا قول کس طریقہ سے ثابت ہے۔ {}

تبصرہ کے صفحہ ۱۳ پر ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

بَشْکَلِی دِی۔ اس میں تانفر ضرور ہے، مگر اسی لفظ کے ایک اور معنی بھی ہیں ”اونٹنی کا دودھ پیا“ جس میں وہ کوئی بات نہیں ہے، جسے مصنف ثابت کرنا چاہتے ہیں اور قرینہ یہی ہے کہ اونٹنی کا دودھ پینا ابتدائی معنی ہیں۔“
ابتدائی معنی قرار دینے کے لیے معزز تبصرہ نگار کا ”غالب یہ ہے“ اور کہیں ”قرینہ یہ ہے“ فرما دینا کافی ہے۔ اس لیے سر دست اس بحث کی ضرورت نہیں، لیکن نہایت ادب سے گزارش ہے کہ دوسرے معنی کے حذف و تخفیف کی کیا مصلحت ہے؟
”لسان العرب“ میں ہے:

وَقَالَ أَبُو عَمَرَ تَبَثَّ الرَّجُلُ يَابَثٌ وَبَوَانِ يَشْرَبُ اللَّبَنَ حَتَّى يَنْتَفِخَ وَ

يَلْذَنُ كَصَيَّةِ السَّكْرِ قَالَ وَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ لَا مِنَ الْبَابِ الْاَبِلِ

یعنی ابو عمر نے کہا کہ تَبَثَّ الرَّجُلُ يَابَثٌ یہ ہیں کہ اُس نے دودھ پیا، یہاں تک کہ پیٹ پھول گیا اور متوالے کی طرح اُس کی بیئت ہو گئی اور یہ بھی کہا کہ ایسی حالت اونٹنی کے دودھ سے ہوتی ہے۔

کیا نفخ اور سکر کی بیئت قابل افس ہے۔ کیا جب پیٹ پھول جائے، تو اُس وقت کھانے پینے کی رغبت ہوگی یا نفرت۔ ”لسان العرب“ کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی مطلق دودھ پینا نہ ملے گا۔ اس لیے کہ یہ اس کے پورے معنی نہیں ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کہیں دوری کے معنی تسلیم کرتے ہیں، کہیں تانفر کا اقرار فرماتے ہیں، لیکن با ایں ہمہ یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ وہ خاصیتیں کہاں ہیں، جن کے لیے مصنف ”المبین“ اسے بحث میں لائے ہیں۔ ایسی حالت میں اگر کوئی یہ کہے کہ بَشْکَلِی دِی کا شکلفہ کھچہ پے ڈالا“ یہاں مواصلت سے پہلے دوری ہے، تو شاید ڈاکٹر صاحب اس کو قبول نہ فرمائیں۔ جہاں مفہوم بالکل عیاں ہو، جب وہ قبول نہیں ہوتا، تو یہ کیوں منظور ہوگا۔

آخر میں عرض ہے کہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے، حتی الامکان ڈاکٹر صاحب کے احترام کو

پورے طور پر ملحوظ رکھتے ہوئے لکھا ہے۔ تاہم اگر کسی جگہ بلا ارادہ کوئی نامناسب لفظ قلم سے نکل گیا ہو، تو میں اس کے لیے ڈاکٹر صاحب سے معذرت کرتا ہوں، کیوں کہ ایک خالص علمی بحث کو اپنے حدود سے تجاوز نہ کرنا چاہیے۔

(ماہنامہ معارف، انظم گڑھ، جلد: ۲۵، شمارہ: ۵، ذی قعدہ ذی الحجہ ۱۴۴۸ھ/ مئی ۱۹۲۰ء)

t t t

حوالہ جات

- ۱- ملاحظہ ہو: لمبین: حصہ آخر صفحہ ۲۹۷ تا اوائل صفحہ ۹۸
- ۲- صفحہ ۱۱۶
- ۳- لمبین صفحہ ۲۱
- ۴- سیوطی: المزہل/ ۲۱
- ۵- رازی: تفسیر کلیہ/ ۱۲
- ۶- ابن جنی: خصائص/ ۵۴۹
- ۷- لمبین صفحہ ۱۸
- ۸- لمبین صفحہ ۳۰
- ۹- لمبین صفحہ ۳۴
- ۱۰- المزہل/ ۱/ ۲۰۰
- ۱۱- لمبین صفحہ ۲۶
- ۱۲- لشوری: ۲۵
- ۱۳- المائتہ: ۱۱۹، المجالطہ: ۲، البیت:

المبین

نواب صدیق ریگ

—مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی—

تقریباً چالیس برس کا زمانہ گذرتا ہے۔ علامہ شبلی مرحوم کی تحریک سے میں نے جرجی زیدان کا رسالہ ”الہلال“ خریدنا اور پڑھنا شروع کیا تھا۔ ایسا خیال ہوتا ہے کہ ایک آدھ مرتبہ مراسلت بھی ہوئی۔ اُس زمانہ میں اعتدال اور وسعت مشرب کے لحاظ سے ”الہلال“ کے مضامین قابل پسند ہوتے تھے۔ علامہ مرحوم نے بھی اس کی تعریف ایک بار سے زیادہ فرمائی تھی۔ رفتہ رفتہ طبیعت کا اصلی رنگ نمایاں ہو گیا اور یہ صاف نظر آنے لگا کہ مدیر ”الہلال“ کو عربوں سے نفرت نہیں، تو کاوش ضرور ہے۔ اسی لیے بنی اُمیہ کی خلافت کی تنقید اور خلافت عباسیہ کی توصیف اُس

کا شعار تھا۔ علی بن ابی طالب

اسی عرصے میں ایک سے زیادہ ماول اس کے شائع ہوئے۔ ان میں بھی ”متمدن“ پیرائے میں عرب اور اسلام کی منقصد پیش نظر رکھی تھی، لیکن یہ تالیس اس قدر دل فریب ہوتی تھی کہ خود مسلمان اس کے احساس سے عاری رہتے تھے، چنانچہ ان میں سے ایک سے زیادہ ماولوں کا ترجمہ خود مسلمانوں نے کیا اور ہاتھوں ہاتھ بکا۔ بالآخر علامہ مرحوم نے اس کو ضروری سمجھا کہ مسلمانوں کو خصوصاً اور اہل علم کو عموماً جرجی زیدان کی تالیس سے بچائیں، عربی زبان میں ایک رسالہ لکھا اور محققانہ انداز میں جرجی زیدان کی غلط بیانیوں اور تالیسات کو واضح کیا۔ یہ رسالہ مصر میں طبع ہو کر شائع ہوا، تو شیخ رشید رضا مدیر ”المنار“ نے بہت گرم جوشی سے اس کا خیر مقدم کیا اور لکھا کہ

”خود وہ اس ضرورت کو محسوس کر رہے تھے، لیکن جرجی زیدان کی تالیسات اور

فریب کا دائرہ اس قدر وسیع تھا کہ اُس کو قابو میں لا کر تردید کرنا ممکن نہ ہو سکا۔ مولانا

شبلی کی قوتِ دماغی قابلِ داد ہے کہ انھوں نے قابو پا کر یہ علمی خدمت ادا کی اور اہل

علم کو دھوکہ کھانے سے بچالیا۔“

یہ تو پارینہ داستان تھی۔ ”المبین“ کے پڑھنے سے معلوم ہوا کہ جہاں ”الہدال“ کے ذریعہ سے عربی تمدن، تاریخ اور دین کی بیخ کنی کی جاتی تھی، وہاں ”فلسفۃ اللغة العربیۃ“ کی عظمت کو مٹانے کی کوشش ہے۔ بہر حال عربوں سے وحشت کا یہ بھی ایک انداز ہے۔ مباحث کا جو خلاصہ ”المبین“ میں ہے، اس کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آج تمدن کے مقبول و محبوب انداز و طرز استدلال سے ”فلسفۃ اللغة العربیۃ“ نے بھی فیض پایا ہے اور وہ یہ ہے:

ضرورت کے وقت جزئی کو کلی کر دینا، خاص کو عام بنا دینا، اپنے قیاس کو واقعے کا جز یا واقعات کی کڑی قرار دے کر حقائق کو ان کی اصلیت سے پھیرنا، ان سے اپنے موافق نتیجہ نکال لینا۔ محولہ بالا جو خدمت علمی پہلے مولانا شبلی مرحوم نے ادا فرمائی تھی، اس کی تکمیل کو ”المبین“ کے مؤلف مولانا سید سلیمان اشرف صاحب کے قلم سے ہوئی ہے اور ممدوح نے خصوصاً اہل لغت پر احسان فرمایا ہے کہ ان کو ایک سخت مہلک مغالطے سے بچالیا ہے۔

”المبین“ میں صرف یہی نہیں ہے کہ جرجی زیدان کی لغزشوں اور غلط کاریوں کی تصحیح و تسدید فرمائی گئی ہے، بلکہ عربی زبان کی خصوصیات اس کاوش اور تحقیق سے قلم بند فرمائی ہیں کہ بے مبالغہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ایسا نیا فن مدون فرما دیا ہے، جس کے دھندلے سے متفرق آثار اگلوں کی تصانیف میں نظر آجاتے تھے۔

”المبین“ کے سات باب ہیں۔ اُن میں حروف کی بحث سے لے کر کمال کو یائی تک تمام مدارج اور منازل میں عربی زبان کی فضیلت و عظمت اس خوبی سے بیان فرمائی ہے کہ پڑھنے والا محو حیرت رہ جاتا ہے۔ یہ نہ خیال فرمایا جائے کہ فضائل کا قصیدہ پڑھا گیا ہے یا خطبہ دیا گیا ہے۔ نہیں! علم اصول لغت، فلسفہ اور منطق، تعمق نظر اور قوتِ بحث سے حقائق کو واضح اور منکشف فرمایا ہے۔ درس نظامی کی استعدادِ آفرینی علمی حلقوں میں مسلم ہے، مگر ”المبین“ کو پڑھ کر واضح ہوا کہ درسِ مذکور نہ صرف استعدادِ آفریں تھا، بلکہ مجتہدانِ قوت بھی پیدا کر سکتا تھا۔

”المبین“ میں مؤلف محقق کے قلم نے اُن دشوار گزار میدانوں کو فاتحانہ طے کیا ہے، جن کا نشان بھی اگلی کتابوں میں نہیں اور اگر ہے، تو جیسا میں نے اوپر عرض کیا، مجمل اور مبہم سا۔ لفظ **قطب** (جہاں جرجی زیدان نے قلم رکھ دیا تھا) تو ایسا دقیق نکتہ زیب قلم ہوا ہے کہ جس کو پڑھ کر قلب پر وہی کیفیت طاری رہی، جو برجستہ شعر کے سننے سے طاری ہوتی ہے۔ عربی زبان

سے۔ شکر ہے۔ تھوڑا بہت تعلق نصف صدی سے ہے، مگر جو مضامین ”المبین“ میں پڑھے، کبھی اس کا واہمہ بھی نہ ہوا تھا کہ زبانِ عربی ان حقائق و معارف سے مالا مال ہے۔ بیانِ اتنا مدلل اور صاف ہے کہ ذہن بے تکلف اس کو قبول کرتا ہے۔ ہاں! عناد اور ضد کا علاج نہیں۔ دقیق علمی مضامین کو اس قدر واضح بیان کر دینا مؤلف ”المبین“ کا حصہ تھا۔

مصنف علام نے ”المبین“ کو سات بابوں پر تقسیم کیا ہے۔ بے مبالغہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک زبان کی حقیقت واضح کرنے کے واسطے جتنے پہلوؤں سے بحث کی جاسکتی ہے، وہ تمام پہلو ان ابواب میں زیر بحث آگئے ہیں۔ صرف سے لے کر معانی کے فلسفہ تک کلام کے تمام مراتب پر بحث کی گئی ہے۔ بحث میں ایک حکیم کی وقتِ نظر، ایک ادیب کے ذوق، ایک لغوی کی ہمہ گیری سے کام لیا گیا ہے اور جو دعویٰ کیا گیا ہے، اس کے ثابت کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والوں کے واسطے بلند مرتبہ حکیمانہ مطالب کا ذخیرہ مہیا کیا گیا ہے، جن کو کشادہ دلی سے پڑھ کر انسان زبانِ عربی کے کمالات کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا اور اس کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ عربوں کا دوسرے ملک کے باشندوں کو عجی کہنا بے جا نہ تھا اور یہی مصنف کا مقصد ہے۔ اب ہم ساتوں باب کے مباحث کی مختصر کیفیت پیش کرتے ہیں، تاکہ اہل نظر نمونے سے اندازہ فرمائیں کہ خروار میں کیا ہے۔

باب اول: میں عربی زبان کے مخصوص فضائل ہیں۔ اس میں سب سے اول وضع لغت کے معرکہ الآراء مسئلے سے بحث کی ہے اور اس بارے میں جو مختلف اقوال ہیں، ان کو مفصل بیان کیا ہے۔ ان کا خلاصہ چار قول ہیں:

اول: الہامی یعنی انسان اپنی کونا کون قابلیتوں کے ساتھ گویائی کی قابلیت بھی اپنے اندر لے کر اس عالم میں آیا۔

دوسرا قول: خارجی آوازوں سے متاثر ہو کر ان سے الفاظ بنا لیے۔ خارجی آوازیں کائنات کے اور جانوروں کی تھیں۔ یہاں پھر دل چسپ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ یہ کس تاریخ سے ثابت ہے کہ اس خاک دان میں اول چرند و پرند آئے، اس کے بعد انسان۔ اس سے بھی زیادہ دقیق سوال یہ ہو سکتا ہے کہ انسان الفاظ کے وضع کرنے میں فضائے عالم اور جانوروں کی آوازوں سے سبق حاصل کرنے کا محتاج تھا، ان سے یہ سبق پڑھا، لیکن دوسرے کونا کون کمالِ عالیہ کا خزانہ

انسان کے دل و دماغ میں بھرا ہوا ہے، مثلاً فکر اور فکر کے بعد ترتیب مقدمات اور ترتیب مقدمات کے بعد اخذ نتائج اور اخذ نتائج کے بعد اُن پر عمل؛ یہ تمام سبق انسان نے کس سے حاصل کیے؟ ظاہر ہے کہ اس کے سکھانے سے تو تمام ماحول عاجز و ساکت ہے۔ اس صورت میں ضرور یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ جہاں تمام کمالات کے خزانے فطرتِ انسانی میں ودیعت تھے، وہاں کلام کا کمال بھی تھا۔ اسی ضمن میں ایک قول یہ بھی ہے کہ خود اپنی فطری آوازوں سے وضع الفاظ کا سبق سیکھا، مثلاً شدتِ کرب میں چیخ، درد میں ہائے وائے، خوشی میں واہ۔

تیسرا قول: عالم میں جو آواز بھی کہیں پیدا ہو، وہ مختلف چیزوں کے باہم ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ انسان کے اور اک کرنے والی قوتوں نے جن مختلف خیالات سے ٹکریں کھائیں، تو اُن ٹکروں سے باطنی آوازیں دماغ میں پیدا ہوئیں، آوازیں زبانوں تک آ کر لفظ بن گئیں۔

عربی زبان کی خصوصیات کی تحت میں اول مخارج سے بحث کی ہے، جو کلام کی سب سے پہلی منزل یا سیڑھی ہے۔ بدیہی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ قدرت نے جس قدر مخرج انسان کے اندر حروف کے رکھے تھے، ان سے پورا پورا کام صرف عربوں نے لیا، غیر عرب ان میں سے اکثر کو غیر مستعمل چھوڑ کر ہاتھ سے کھو چکے۔

ایک واقعہ یاد آگیا۔ ایک یورپین عالم کو (جو عربی زبان کے امتحانوں میں کامیاب تھے) دعویٰ تھا کہ وہ عین اس کے مخرج سے ادا کر سکتے ہیں۔ میں نے دیکھا کہ وہ ایک ہاتھ کے انگوٹھے سے حلق کی جڑ کو دباتے تھے، اس کے بعد زور کر کے اس مقام سے آواز نکالنے کی سخت کوشش کرتے تھے، چہرہ سرخ ہو جاتا تھا، آنکھیں نکل آتی تھیں، مگر عین کی پوری آواز نہ نکلتی تھی، کچھ ضرور ادا ہو جاتی تھی۔

مخارج کے بیان کے بعد حروف کے صفات بیان کیے ہیں۔ اس خصوصیت میں بھی عربی زبان صاف ممتاز ہو جاتی ہے۔ یہ سمجھنا کہ مصنف نے یہ خصوصیات خود تراش لی ہیں، جیسے ان کے مقابل حریفوں کا عمل ہے، بلکہ ان قوانین پر بحث کی بنیاد رکھی ہے، جو صدیوں کی تحقیق کے بعد ثابت اور مدون ہو چکے ہیں۔ اس بحث کے مختلف پہلو پر ہنسنے اور پڑھ کر لطف اٹھانے کے قابل ہیں۔

دوسرے باب میں مخارج و صفات کی بحث کو اور زیادہ وسیع کیا ہے، جس سے گویا وہ جدید بحث بن گئی ہے۔ اسی کے ساتھ اعراب سے بھی بحث کی ہے۔ اس باب میں دکھایا ہے کہ الفاظ میں

حروف کی کمی و بیشی یا حرکات کی خفت و شدت سے کس طرح ان کے معانی میں مختلف مراتب خفت اور شدت کے پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں اور اس سے ثابت کیا ہے کہ عربی میں الفاظ کے اعراب اور حرکات کی وضع بھی ضابطہ و قانون سے خارج نہیں، بلکہ وضع نے ان کو معانی کے تغیر و تبدل کا اُسی طرح آلہ بنایا، جس طرح اُن کی صورت کے تغیر و تبدل کا۔ جس طرح یہ باب بلحاظ اپنے مطالب کے پہلے باب سے زیادہ بلند اور دقیق ہے، اسی طرح اس کی بحث اور اس کا استدلال بھی زیادہ بلند پایہ ہے اور یہ مؤلف علامہ کی تحریر کی خصوصیت ہے کہ جس قدر آئندہ ابواب میں دعوے بلند ہوتے گئے ہیں، اسی قدر ان کی دلیل بلند و مضبوط ہوتی گئی ہے اور مطالب کی وقت بیان کی صفائی کی بدولت فہم کے لیے مشکل نہیں بن جاتی، بلکہ آسان اور سرلیج الفہم رہتی ہے۔

اول اور دوسرے باب میں مغردات حروف کی بحث سے فارغ ہو کر **تیسرے باب** میں ترکیب حروف سے بحث کی ہے اور یہاں بھی محض قیاسات سے نہیں، دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مختلف حروف کس طرح باہم مل کر اپنی مخصوص ترکیب سے اپنے معانی کا نشان دیتے ہیں اور جس طرح ایک علم کیمیا کا ماہر ثابت کرتا ہے کہ کن صفات کی دو مختلف چیزیں باہم مل کر ایک خاص تیسری چیز پیدا کریں گی، اسی طرح اس فن کا ماہر بتا دے گا کہ عربی میں جب فلاں صفات کے حروف سے لفظ بنے گا، اس میں فلاں معنی ہوں گے، اگرچہ اس نے لغت میں اس لفظ کے معنی نہ دیکھے ہوں۔ اس بحث میں اول حروف کے صفات بتائے ہیں، جو علم تجوید میں ثابت ہیں۔ اُس کے بعد دکھایا ہے کہ کس طرح ان کے اجتماع سے ان صفات کے مناسب معنی پیدا ہوتے ہیں، مثلاً حرف جیم اور میم اپنے اپنے صفات مقررہ کے لحاظ سے جس لفظ میں مل جائیں گے، اس میں فراہمی اور اجتماع کے معنی پائے جائیں گے، جیسے **جَم** ”بہت“، **جَمَّ** ”اُروہ“، **جَمَّ** ”رُتوہ“ ریگ۔ اس طرح بہت سے حروف کی صفات مقررہ بتا کر اُن کی کثیر مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ حروف کی صفات کا اثر معانی پر بطور قاعدہ کلیہ پر ہوتا ہے۔ جن کو تھوڑی سی بھی مناسبت زبان عربی سے ہو، اُن کو ان مباحث میں وہی لطف آئے گا، جو اقلیدس کی شکلیں حل کرنے میں حاصل ہوتا ہے۔

چوتھا باب جرجی زیدان کے اس مغالطے کا مدلل جواب دیتا ہے کہ زبان عربی کے الفاظ کا مادہ صرف دو حرف ہیں؛ یعنی عربی کے تمام الفاظ ثنائی ہیں، تین یا چار حرف سے نہیں بنتے؛ یعنی ثلاثی یا رباعی کوئی لفظ عربی میں نہیں۔ اگرچہ یہ دعویٰ بلا دلیل تھا، مگر مصنف ”المبین“ نے اس کی تردید بھی

حکیمانہ پیرایہ میں کی ہے اور فلسفیانہ بحث سے ثابت کیا ہے کہ کیوں عربی لفظ کے ماڈے کی تکمیل محض دو حرفوں سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک تیسرے اصلی حرف کے ملانے کی ضرورت ہے اور تیسرے حرف کے ملنے کا معنی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ بیان میں جر جی زیدان کی ہمہ دانی جس طرح بے نقاب ہو جاتی ہے، ارباب فہم کے لیے عبرت افزا ہے۔ جر جی زیدان کا لفظ **قط** کو ثنائی بتانا اس کے علامہ لغت ہونے کی ایسی روشن دلیل ہے، جس کے خلاف دم مارنے کی مجال نہیں ہو سکتی۔ اس بحث میں **قط** کے لفظ کی، جس کے سامنے جر جی زیدان نے ہتیار ڈال دیے، تحقیق ایسی لطیف و مادر ہے کہ بہت سے برجستہ اشعار اس پر قربان کیے جاسکتے ہیں۔ نون کا اپنی صفت (غنے) کے ساتھ قاف اور طائے مل کر **ق** **ط** **ن** پیدا کرنا اور اس مجموعے کا اثر معنی میں یہ ظاہر کرنا کہ ”رُوئی نشو و نما کے بعد اندر سے اپنے کو لڑ کو پھاڑ کر باہر آتی ہے“ ایسی دقیق بحث ہے، جس کی داد کا دینا بہت مشکل ہے۔

پانچواں باب: اس میں ارتقاء لسان سے بحث فرمائی گئی ہے۔ اول مستشرقین کے مقرر کردہ اصول ارتقاء تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اُس کے بعد ارتقاء کو انسانی ارتقاء عمرانیات کی مثال دے کر واضح کیا ہے، پھر یہ بیان کیا ہے کہ مستشرقین مذکور کے یہ اصول جدید نہیں، بلکہ وہی ہیں، جو صد ہا برس پہلے ابو ہاشم معزلی نے بیان کیے تھے۔ اُس کے بعد بہت شرح و بسط کے ساتھ مختلفانہ مسلک بالا پر بحث فرمائی ہے اور ثابت کیا ہے کہ مستشرقین کی یہ رائیں ایسے قیاسات ہیں، جن کا ساتھ واقعات اور حقائق نہیں دیتے۔ ان مباحث کے پڑھنے سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ مؤلف کے دماغ کی بلند پروازی تحقیق اُس فضا تک جا پہنچی ہے، جہاں مستشرقین کے قیاسات پست ہو کر رہ جاتے ہیں اور یہ امر قابل فخر ہے کہ جو مباحث و دلائل جدید تعلیم یافتہ طبع کو ساکت و مبہوت بنا دیتے ہیں، ایک قدیم درس گاہ کا فیض یافتہ عالم نہ صرف یہ کہ اُن سے مرعوب نہیں ہوتا، بلکہ قوت استدلال سے اُن کی کم زوریاں ظاہر فرما کر طالبان علم کو صحیح راستہ تحقیق کا دکھا دیتا ہے۔

چھٹا باب: فلسفہ اشتقاق پر ہے اور گویا جان نخن ہے۔ اس میں اشتقاقی صغیر و کبیر کی تعریف کے بعد صغیر و کبیر کا فرق دکھایا ہے۔ اُس کے بعد اشتقاقی کبیر سے مفصل بحث کی ہے۔ اشتقاقی کبیر زبان عربی کی ایسی خصوصیات عالیہ میں سے ہے، جس کے سامنے تمام زبانیں سپر ڈال دیتی

ہیں۔ حیرت ہوتی ہے کہ یہ صفت ایک زبان میں کس طرح پیدا ہوئی۔ مؤلف علام کا یہ کمال ہے کہ اس مسئلہ میں جو تفصیل آج تک نہ ہوئی تھی، وہ ”المبین“ کے ذریعہ سے ہماری آنکھوں کے سامنے آگئی اور پہلے لغت کے امام جس قاعدہ کو وضع کر کے اس کی چند ہی مثالیں لکھ گئے تھے، مولانا نے اس کی صد ہا مثالیں لکھ دی ہیں۔ درس نظامی کی یہ بھی حیرت انگیز استعداد آفرینی ہے کہ اس کے فیض یافتہ ہر نئی مشکل پر غالب آجاتے ہیں۔ صد ہا مثالوں کے ذریعہ سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچا دیا ہے کہ یہ عربی الفاظ کی خصوصی شان ہے کہ اُن کی ترکیب کو چاہے جس طرح اُلٹو پٹو، نہ صرف یہ کہ وہ مہمل نہ ہوں گے، بلکہ یہ کہ اپنے مخصوص معنی کو برقرار قائم رکھیں گے، مثلاً ”ق م ر“ کی ترکیب سے جو لفظ بنے گا، با معنی ہوگا اور اس میں بلحاظ ان حروف کی شخصی و ترکیبی صفات کے اس کے معنی میں بتدریج ظاہر ہونا پایا جائے گا۔ مختلف ترکیبیں ملا حظہ ہوں:

قصر	چاند	آہستہ آہستہ گھٹتا بڑھتا ہے
رقم	لکھنا	ایک حرف کے بعد دوسرا اور ایک لفظ کے بعد دوسرا درجہ بدرجہ لکھا جاتا ہے
مرق	شور بہ	آہستہ آہستہ تیار ہوتا ہے
مرم	سردار قوم	مرتبہ سرداری تک انسان بتدریج پہنچتا ہے
رمق	تھوڑی سی جان جو	ایسی حالت میں سانس اور نبض دونوں آہستہ آہستہ چلنے لگتے ہیں
	باقی ہو	

مقر زہر قاتل زہر کا اثر بتدریج ہوتا ہے
اس سے بھی بڑھ کر لطافت: ”سلسلہ“، اس کا الٹا ”سلسلہ“۔ شہد کی مکھی میں ایک طرف شہد ہے، تو دوسری طرف ڈنک۔

اسی سلسلہ میں بعض الفاظ عربی جو عجیبی الاصل خیال کر لیے گئے تھے، مثلاً **اسراج** (پراغ) اور **لج** (لگام) کا عربی الاصل ہونا اس قوت استدلال سے ثابت کیا ہے کہ بے اختیار زبان سے تحسین نکلتی ہے۔ اسی سلسلہ میں یورپ کے مستشرقین کی رایوں کی کم زوریاں متعدد پیرایوں میں ظاہر فرمائی ہیں۔

ساتواں باب آخری باب ہے اور اس میں ”عربی زبان کا حیرت انگیز کمال کو یابی“ دکھایا ہے۔

اس باب میں یہ بحث ہے کہ عربی زبان کے الفاظ کا حرف بھی ایک کمال نہیں کہ وہ اپنے معنی کے ساتھ ایک نظم و تناسب رکھتا ہے، نہیں! بلکہ اس کے معنی کو جب وقت و تعلق کی نظر سے دیکھا جائے، تو اس شے کی ایسی حقیقت سامنے آ جاتی ہے، جس کے اظہار کے لیے عجمیوں کو صدیاں درکار ہوئیں اور پھر بھی اس کا بیان ایک لفظ سے نہ کر سکے۔

اور اس تعجب خیز دعویٰ کو متعدد مثالوں سے ثابت فرمایا ہے۔ ایک دوسرا پہلو وضع الفاظ کا کمال یہ دکھایا ہے کہ عرب اگر کسی مہمل آواز کی بھی نقل کرتے تھے، تو وہ با معنی ہو جاتا تھا اور ایسا با معنی جو اپنی اصل کے ساتھ پوری پوری مناسبت رکھتا تھا، مثلاً کوئے کے بولنے، گھوڑے کے ناپ اور ہانڈی کے جوش کھانے کی آواز کی جب عربوں نے محاکات کی، تو اس نقل کے لیے جو الفاظ وضع کیے، ان کے معنی اصل کے ساتھ مناسبت تام ملحوظ رکھی، مثلاً کوئے کی آواز کی نقل عربی زبان میں غَاقِ غَاقِے۔ چوں کہ یہ نقل ایک سیاہ جانور کی تھی، اس لیے اس مادہ سے جو الفاظ لیجیے، اُن کے معنی میں سیاہی کا مفہوم موجود ہے۔ دیکھو: تَضَيَّقَ بِ (لُحْنًا لُحْنًا تَارِيكَ) ، غَيِّقَ

فی ریبس کو تیرہ رائے کر دیا۔ علی ہذا القیاس

خاتمہ الباب میں ”بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات“ کی بحث ہے۔ عربوں نے دفتر کائنات کا مطالعہ جس عمیق نظر سے کر کے ہر پہلو اور تعین مدارج کو جداجدا الفاظ کے ذریعے سے بتایا اور دکھایا، وہ انہی کا حصہ تھا، مثلاً عرب لکھنے پڑھنے سے عام طور پر بے بہرہ تھے، تاہم لکھنے پڑھنے کے سامان کی مختلف حیثیتوں کے لیے جس قدر الفاظ عربی زبان میں ہیں، شاید ہی کسی اور زبان میں ہوں۔ دیکھو! جس نئے سے قلم بنایا جاتا ہے، جب تک اصلی حالت میں ہے، **لنبی بقیہ** قلم تر شنا شروع ہوا۔ جو ریزے کٹ کٹ کر گرتے گئے، ان کا نام **بلیبلہ** **قالبیکہ** شگاف کو جس

سے وسیع کرتے ہیں، اس کے لیے لفظ **لَیْسَ** کا ٹٹے کو **فَکُنْ** پر توڑ لگایا جائے، **وَصَفَاتُ**، جب بن کر درست ہو گیا، تو اس کا نام **قَلَمٌ**۔ طرف تو کورش کہتے ہیں۔ قلم کی تعریف ہے: **قَلَمٌ** **رَشَاشٌ** (مخرف قلم)۔ جب قلم پڑا، تو اس کی آواز کا نام **صَدْرِیْرٌ** ہے۔

اسی طرح دوات اور روشنائی اور کتاب کے واسطے الفاظ ہیں، اس وقت نظر اور باریک بینی کو مولانا نے بہت سی مثالیں دے کر واضح اور مدلل فرما دیا ہے۔ یہ بحث جس قدر نازک ہے، اُسی قدر پر لطف اور خرد افروز ہے۔ اسی پر کتاب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

بیانِ بالا سے آپ کو واضح ہوا ہوگا کہ ”المبین“ نے عربی الفاظ کی پیدائش (مخارج) سے لے کر کمالِ عمر (کمالِ وضع الفاظ) تک کی ہر منزل سے بحث فرمائی ہے اور میرا یقین ہے کہ مدلل بحث فرمائی ہے۔ یہ کتاب اس قابل ہے کہ علم دوست اصحاب اُس کے مطالعہ سے لطف و بصیرت حاصل فرمائیں۔ طلباء کو اس کے مطالعے کا موقع دیا جائے، تاکہ وہ بھی تحقیق اور آزادانہ تحقیقات کے انداز سیکھیں، اس کے خوگر ہوں۔ علما اس کو مطالعہ فرما کر تحقیقات کا قدم اور آگے بڑھائیں۔ کاش! اس رسالہ کا ترجمہ عربی* اور کسی یورپین زبان میں ہوتا، تاکہ دوسرے ممالک کے اہل کمال بھی مؤلف علام کی محنت و تحقیق کی داد دے سکتے۔

(ماہِ مبارکِ اعظم گزشتہ، جلد: ۲۶، شمارہ: ۲، ربیع الاول ۱۳۶۹ھ / اگست ۱۹۴۰ء)

t t t

*۔ خود مولانا مرحوم نے اس کا عربی ترجمہ ایک صاحبِ معروف بہ ”شای صاحب“ سے کر لیا تھا، جو ”المبین“ کی تالیف و اشاعت کے زمانہ میں مسلم یونیورسٹی میں عربی کے معلم تھے اور اس خدمت میں شای صاحب کی کتاب ”تتلیص الصریح فی الثامینہ“ اپنے صرف سے چھپوا دی تھی اور اُن کا ارادہ یہ ترجمہ چھپوانے کا تھا، مگر حالات نے مساعدت نہ کی اور مسودہ اُن کے متروکہ سامان کے ساتھ اُن کے ورثہ میں گیا۔ (محمد مقتدر علی خاں شروانی، بحوالہ طبع دوم)

تقریظ برالمبین *

— استاذ العلماء مولانا مفتی عبداللطیف صاحب —

پروفیسر جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد (دکن)

اس بارے میں پہلے سے اختلاف ہے کہ عربی میں آیا دوسری زبانوں کے الفاظ ہیں یا نہیں؟ ایک فریق کی رائے میں اس کا اثبات ہے۔ دلیل میں بعض الفاظوں کی دو زبانوں میں وحدت، اشتراک اور تناسب کو پیش کیا گیا ہے۔ علامہ طبری نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں دلیل مذکور کی کم زوری کو ظاہر کرتے ہوئے بتلایا ہے کہ جو چیزیں معرض استدلال میں پیش کی گئی ہیں، وہ ہرگز اس لائق نہیں کہ ان سے احتجاج کیا جاسکے، بلکہ اس قسم کے الفاظ میں دونوں زبانوں کا اگر ترادف تسلیم کیا جائے، تو حقیقت سے قریب تر ہوگا۔

قدما کا ایک گروہ صرف یہی خیال رکھتا تھا کہ عربی اگرچہ ایک مستقل زبان ہے، لیکن اس میں اگر جمعی الفاظ ذخیل ہوئے ہوں، تو یہ ممکن ہے، مگر تحقیقات جدیدہ کی یہ طرفہ ترستہ نظر لینی ہے کہ اس نے فریب آمیز طرز پر یہ دعویٰ کیا کہ عربی کو یہ حق ہی نہیں ہے کہ مستقل السنہ کے صف میں اس کو جگہ دی جائے، بلکہ وہ تو خود مسکین دوسری السنہ کی خوشہ چیں ہے اور اس کا ذاتی سرمایہ وہی ہے، جو بھیک کے ٹکڑوں سے جمع ہوا۔ **یا للجب من جرء الجہل و الضلالة**

اس تحقیق مبالغہ آمیز سے درپردہ یورپ کو اسلام کے بعض مسلمہ مسائل پر حملہ مقصود تھا، جس کی تشریح کا یہ موقع نہیں۔

* — ”المبین“ پر مخالف و موافق متعدد مضامین ”سارف“ میں شائع ہو چکے ہیں۔ اب اس بحث کو نیا دہ طول دینا بے کار ہے اس لیے ان ہزارگوں کی تحریروں پر اس بحث کا خاتمہ کیا جاتا ہے۔ **الایہ سارف**

فاضل مؤلف **آلہ کی، قتل اس آہ حقیقت** شناس نظر نے جب اس وسیعہ کاری کا احساس کیا، تو رگ ہاشمی اور غیرت علمی نے حرکت کی اور حمایت دین متین نے اصل حقیقت کے اظہار پر انھیں مجبور کیا اور ماشاء اللہ ترکی بہ ترکی جواب دیا؛ یعنی جس طرح سے تحقیقات جدیدہ نے دو قدم آگے بڑھ کر حملہ کیا تھا، بعینہ مولانا نے بھی اسی طرح ٹھیک رگ فاسد پر نشتر دیا۔

تناسب، وحدت اور اشتراک کو دلیل تسلیم کر کے اس امر کو ثابت کیا کہ سرے سے یہی غلط اور محض غلط ہے کہ عربی الفاظ کے واضعین نے عند الوضع الفاظ اور معنی میں جن خصوصیات اور تناسب اور صفات کا لحاظ کیا ہے، دوسری السنہ میں اس کا رائج بھی ہو اور اس امر کے ثابت کرنے میں فاضل مؤلف کا استقرار استقرار سے نازک اور لطیف نتائج کا استخراج اور نتائج سے قواعد اور ضوابط کے جانب رہبری؛ اس میں شک نہیں کہ یہ نہایت کٹھن اور دشوار راستہ ہے، جسے فاتحانہ طے کرنے کے لیے فطرت کی طرف سے شاید یہی مقرر ہوئے تھے۔ فاضل مؤلف کو یس اس امر پر مبارک باد دیتا ہوں کہ وہ اپنے اس دعوے کے ثابت کرنے میں نہایت کامیاب ہوئے اور خود ان کی یہ کتاب ان کی کامیابی کی صداقت پر کافی روشنی ڈالتی ہے۔

ظاہر میں کو یہ کتاب تحقیقات جدیدہ کے اُغلو طات اور سفطیات کا ازالہ ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک فن جدید کی بنیاد کا مستقل کتاب کی صورت میں نقش اول ہے۔

اس زمانہ میں جب کہ یورپ میں اُغلو طات اور سفطیات کی گرم بازاری ہے اور ہمارے نو تعلیم یافتہ یورپ کی ہر صد پر ”بلدیک“ کہنے کو حاضر ہیں، تو اس امر کی ضرورت اور سخت ضرورت ہے کہ نصاب تعلیم میں اس قسم کی کتابیں داخل کی جائیں۔ البتہ عربی پر علمی لباس کی زیبائش کا فیصلہ فاضل محترم کی توجہ کا محتاج ہے۔

(ماہنامہ سارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۶، شمارہ: ۴، جمادی الاولیٰ ۱۳۴۹ھ / اکتوبر ۱۹۳۰ء)

t t t

تقریظ

— استاذ العلماء مولانا سید شیر علی صاحب —
پروفیسر جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد (دکن)

میں نے ”المبین“ کو دیکھا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان اہم اور لطیف مضامین اور اس دل فریب اور سحر آفریں اندازِ بیاں سے کس قدر متاثر ہوا ہوں۔

اُس جلیل القدر فاضل کی بلند پروازی، استقامتِ رائے، سلامتِ روی، طبائی اور قوتِ ممیزہ کو اس رسالہ نے منصہٴ ظہور پر لا کر بٹھا دیا۔ خصوصاً ساتواں باب بالخصوص ”بے مثل مطالعہ صحیفہ کائنات“ کہ اس سے میں تو چکا چوند میں آ گیا۔ نہیں جانتا کہ اس کو سحر کہوں یا کرامات۔ میں آج تک کسی مضمون کے دیکھنے سے ایسا متاثر نہیں ہوا۔

میں کمالِ وثوق یہ کہتا ہوں کہ ”المبین“ کے مطالعہ سے بہت ہی بیش بہا معلومات کا اضافہ اور بہت سی غلط فہمیوں کا ازالہ ہوگا۔ اس کتاب کے سات باب ہیں۔ ہر باب میں مضمون کی بلندی اور بلندیِ مضمون کے ساتھ دلیل کی مضبوطی، پھر بیان کی آسانی؛ یہ ایسی خوبیاں ہیں، جن کا لطف بغیر مطالعہ کتاب حاصل ہو نہیں سکتا۔ اس لیے میں اس وقت علم دوست حضرات سے اس سے زیادہ عرض کرنا مناسب نہیں سمجھتا کہ ”المبین“ کا مطالعہ فرمائیں۔ ہاں! دو باتوں کا اس ذیل میں بیان کرنا ضروری خیال کرتا ہوں:

اولاً یہ کہ مصنف نے برہان و دلیل اور تائید و تقویت میں جو لطیف فرق ہے، اُس کا لحاظ ہر موقع استدلال پر کمالِ لطف و خوبی کے ساتھ ملحوظ رکھا ہے۔ جن قضایا سے کسی بات کا ايقان مقصود ہوتا ہے، انھیں برہان و دلیل کہا جاتا ہے اور جن قضایا سے ظن مد نظر ہوتا ہے، اُن کو تائید و تقویت امارہ اور خطابہ کہتے ہیں۔

مخالف پہلو کا احتمال اور امکان عقلی ايقان کے منافی ہوتا ہے، ظن کے منافی نہیں ہوتا، لیکن مخالف پہلو پر بھی کوئی تائید مساوی یا اس سے زیادہ قوی پیش نہ کی جائے۔

فنِ منطق میں دستِ گاہ رکھنے والا ”المبین“ کے برہان و تقویت کے فرق کو ہر موقع

استدلال پر نمایاں دیکھ کر خاص لطف حاصل کر سکتا ہے۔

دوسری خوبی قابل بیان یہ ہے کہ ”المبین“ نے جن خیالات اور مذاہب کا ذکر کیا ہے، وہ موافق ہوں یا مخالف؛ اس خوبی اور وضاحت سے بیان کیا ہے کہ گویا یہ خیال ”المبین“ ہی کا خیال ہے، خصوصاً جرجی زیدان کا مغالطہ اور اس کا رد، ایسا ہی حکایت صوتی کے اصل کا بیان اور اس کا جواب، ان مباحث کا مطالعہ فی الحقیقت بصیرت افزا انصاف کا نمونہ ہے۔ عموماً دیکھا گیا ہے کہ مخالف مذہب کو جواب کے وقت مجیب حضرات توڑ مروڑ کر بدنما صورت میں پیش کرتے ہیں، برخلاف اس کے ”المبین“ نے حتی الامکان آراستہ کر کے دکھایا ہے، جو نہایت راست بازی اور امانت داری کا نتیجہ ہے۔

میں وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ جو شخص فی الجملہ السنہ اور ان کے متعلقہ اصول کی اہمیت اور وقعت سے واقف ہوگا اور اس کی ”المبین“ تک رسائی ہوگی، وہ مشرقی ہو یا مغربی، مستشرق ہو یا اُس کے اتباع میں سے ہو، وہ بالاضطرار عربی کے فضل الالسنہ ہونے اور ”المبین“ کے بے مثل ہونے کا اعتراف کرے گا۔ اگر اس کے معلومات میں بقیہ مباحث اور اصول اور ان کا فلسفہ جن کو افادہ کمانی الضمیر اور دلالت سے گہرا تعلق ہے اور جو کتب صرف ونحو، معانی و بیان اور اصول فقہ میں بیان کیے گئے ہیں، اضافہ کیا جائے، تو پھر اس علمی سیر کا کیا کہنا ہے۔ اس وقت اسی قدر لکھنا کافی سمجھتا ہوں۔ بشرط صحت و فرصت ”المبین“ پر تفصیلی تبصرہ کسی آئندہ وقت میں لکھوں گا۔

(ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ، جلد: ۲۶، شمارہ: ۷، جمادی الاولیٰ ۱۳۷۹ھ / اکتوبر ۱۹۶۰ء)

استدراک

”المبین“ کے اس ایڈیشن میں خاص طور سے اِملائے الفاظ کا خیال رکھا گیا ہے، تاکہ نقل مطابق اصل رہے، بلکہ اصل میں جو کچھ کمی بیشی تھی، اُسے دور کر دیا گیا ہے۔ اکثر ناشرین جب کوئی قدیم کتاب چھاپنے کا اہتمام کرتے ہیں، تو الفاظ کی اِملاکا یا تو لحاظ ہی نہیں کرتے یا اگر کرتے بھی ہیں، تو ساتھ ایک یہ ستم بھی مستزاد کرتے ہیں کہ چلن کے تحت پرانے الفاظ کو جدیدیت کا لبادہ اوڑھا دیتے ہیں یا متروک اور نادرا استعمال الفاظ کو بدل چھوڑتے ہیں اور ذکر تک نہیں کرتے کہ یہ تغیر و تبدل اُن کی طرف سے ہے۔ اس سے اُردو لسانیات میں ایک بڑا حادثہ علمیہ پیش آتا ہے کہ اُردو زبان کی تاریخ مرتب کرنے والوں کو سخت صعوبت اُٹھانی پڑتی ہے اور بعید نہیں کہ وہ بھٹک بھی جائیں۔ دوسرا بڑا نقصان جو خود زبان کو پہنچے گا، وہ یہ کہ کم مستعمل الفاظ متروک اور متروک الفاظ بالکل ہی متروک ہو جائیں گے۔ اگر کسی وجہ سے ایسا کرنا ضروری ہو، تو کم از کم وضاحت ضروری ہے، جیسا کہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

اس جگہ ہم تین قسم کے الفاظ سے بحث کریں گے، لیکن اس سے پہلے مناسب ہے کہ وہ الفاظ ذکر کیے جائیں، جن کا رسم الخط فی زمانہ بدل چکا ہے یا مروج نہیں اور وہ علیٰ حالہ باقی رکھے گئے ہیں:

دھوکھا، تاگا، بوڑھا، ڈھونڈنا، منہ، لانا، گڑھا، سیکڑوں، کروڑوں، بہوؤں (بھنوؤں)، جیوں جیوں، پتیلی، ٹھیرنا وغیرہ۔

۱۔ ایسے الفاظ جو اصل میں دو طرح لکھے گئے تھے۔ ان میں پہلی صورت مرنج ہے:

شے	شے
دونوں	دونو
اُ	او (ن، کھاڑنا)
پہنچنا [اور اس کے مشتقات]	پہونچنا
..... [موصوف، مضاف]

پیدا، گنج، ستا، فر، آرا) لیش	نش
پہلا	پہلا
اشیا، اسماء، حکماء، ادبا (وغیرہ)	اشیا، علماء، قدما
قائم، زائدہ	قائم، زائدہ، دائم
حقائق	حقائق
ہونٹ	ہونٹ
شلاش	شلاش
کہہ	کہہ
رائگاں	رائگاں

۲- درج ذیل الفاظ اصل میں یوں تھے:

لئے، لئے؛ کئے؛ چاہئے؛ کھینے؛ ڈالئے؛ دیکھئے؛ چھوڑئے؛ دیئے، وئے؛ دیجئے،
 دیکھئے؛ کیجئے، کجئے؛ ہوئے؛ لوئے؛ کھینے؛ پوچھئے وغیرہ۔
 انھیں یوں لکھا گیا ہے:
 لے؛ کیے؛ چاہے؛ کھئے؛ ڈالے؛ دیکھے؛ چھوڑے؛ دیے؛ دیجئے؛ کیجئے؛ ہوئے؛ لوئے؛
 کہئے؛ پوچھئے وغیرہ۔

۳- انہیں/ انھیں کو دو مختلف مواقع کے لیے استعمال کیا گیا ہے:

انہیں	[ان-ہی ن]	(اسم اشارہ)
انھیں	[انھن]	(اسم ضمیر)

جب کہ اصل میں صرف ”انھیں“ ہے۔

فائدہ: یہ بحث خاص ”المبہین“ سے متعلق ہے، لیکن کتاب کی باقیات میں بھی ”المبہین“ کے
 اُسلوب کو برقرار رکھا گیا ہے۔

المبین

—محمد حنیف ندوی—

”المبین“ مولانا سلیمان اشرف مرحوم سابق صدر شعبہ علوم اسلامیہ، علی گڑھ کی معرکہ الار تصنیف ہے۔ اس کا موضوع ان تلبیہات و شکوک کا ازالہ ہے، جن کو ”فلسفۃ اللغۃ العربیۃ“ کے مصنف جرجی زیدان نے عربی زبان کی اہمیت و وقار کو گزند پہنچانے کے لیے وضع کیا۔ اس کی حیثیت ایسے ادبی اور تحقیقی شاہ کار کی ہے، جس میں ایک طرف اگر زبان اور اسلوب کا اچھا خاصہ نمونہ پایا جاتا ہے، تو دوسری طرف تحقیق و تفحص کی ایسی مادہ کاری بھی جلوہ کناں ہے، جو علمی حلقوں سے خصوصی داد پانے کی مستحق ہے۔

عربی زبان وسعت اور اظہار و تبیین کی معجزانہ خوبیوں سے اس درجہ مالا مال ہے کہ دنیا کی کوئی زبان اس بارے میں اس کی نظیر پیش نہیں کر سکتی۔ اس کے الفاظ میں جو معنویت اور آہنگ و صوت کی مناسبتیں پائی بھی جاتی ہیں، وہ بھی صرف اسی کا مقدر ہے۔ اس میں مرصع اور جامع الفاظ سے لے کر اسلوب تک ہر شے منفرد و ممتاز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وحی و تنزیل کی تکمیل و اتمام کا جب وقت آیا، تو مشیت ایزدی نے اس زبان کو یہ فخر بخشا کہ اس کے ذریعے اسلام کے پیغام ہدایت التیام کو عام کیا جائے، لیکن اس کا کیا کیجیے کہ عربی زبان کی یہی خوبی نگاہ استشراف میں بری طرح کھٹکی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نام نہاد عربی دانوں میں اس پر انگلیاں اٹھنے لگیں۔ کسی نے کہا کہ یہ اہل باد یہ کی زبان ہے، اس میں بھلا یہ استعداد کہاں کہ جدید لسانی تقاضوں کا ساتھ دے سکے۔ کسی نے یہ کہہ کر اس کی کم مائیگی پر اعتراض کیا کہ اس میں سوامتر اوقات کی کثرت کے اور رکھا ہی کیا ہے اور جرجی زیدان نے یہ کہہ کر دل کی بھڑاس نکالی کہ عربی زبان صرف دو حرفوں سے ترکیب پذیر ہے اور یہ کہ اس میں بہت سے الفاظ دوسری زبانوں سے مستعار لیے گئے ہیں۔

مولانا سلیمان اشرف نے عربی زبان کے فضائل اور خوبیوں کو جس بلند لسانی سطح پر پیش کیا ہے اور تحقیق و تفحص کے جن موتیوں کو روایا اور ترتیب دیا ہے، اُس سے اس حسین و مکمل زبان کے بارے میں دوہی منطقی نتیجہ نکالے جاسکتے ہیں: ایک یہ کہ یا تو اس کی زلف و کاکل کو سنوارنے اور

چمکانے میں بڑی حد تک مشاطہ قدرت کے دست ہنر پر ورکا براہ راست کرشمہ کا فرما ہے اور یا پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ماہر لسانیات نے سوچ سمجھ کر اس کے مزاج و نہج کو ترتیب دیا ہے۔ یہ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔

پہلے باب میں وضع الفاظ سے تعرض کیا گیا ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ آلہ صوت کو جس جامعیت اور قوت و بلاغت کے ساتھ عربی زبان میں استعمال کیا گیا ہے، اس کی مثال کسی عجمی زبان میں پائی نہیں جاتی۔ یہ باب اپنے دامن میں نہایت قیمتی مواد کو لیے ہوئے ہے۔ دوسرے باب مخارج و صفات و اعراب حروف سے متعلق ہے۔ اس میں اعراب و حرکات کا فلسفہ نہایت تحقیق و کاوش سے پیش کیا گیا ہے اور بیان کیا گیا ہے کہ اس کے حروف ترکیبی کا معنی و مفہوم سے گہرا تعلق ہے۔

تیسرے باب میں عربی الفاظ کی اس خصوصیت کو امثلہ و نظائر کی روشنی میں واضح کیا گیا ہے کہ ان کی ترکیب و امتزاج کی صورت میں جو معنویت ابھرتی ہے، وہ کیا ہے اور کیوں کرد و حرف مل کر ایک مخصوص مفہوم کو جنم دیتے ہیں۔

چوتھے باب میں حروف کی خصوصیات کی تفصیلی بحث ہے۔ اس میں جر جی زید ان کے علمی بھرم کا پول کھولا گیا ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ لفظ ”قط“ ثنائی نہیں، ثلاثی ہے اور اس بارے میں اس نام نہاد مستشرق نے ایسی ٹھوکر کھائی ہے، جس کو اہل علم کبھی معاف نہیں کر سکتے۔ پانچواں باب کن نوا و علمی کا احاطہ کیے ہوئے ہے، ان کو مختصر بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق زبان کے ارتقائی مراحل سے ہے۔

چھٹے باب میں اشتقاقی صغیر و کبیر کی لطیف فنی بحث ہے۔ اس میں اس معجزانہ زبان کی اس خصوصیت کا ذکر ہے کہ اس میں الفاظ کی ترکیب و ساخت کچھ اس انداز کی ہے کہ اس کو جتنی ممکنہ صورتوں میں ڈھالا جائے، معنی کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوٹنے پاتا، مثلاً لفظ ”قصر“ کو لیجیے، جس کے معنی چاند کے ہیں۔ اُلٹ پھیر سے ممکنہ صورتیں یہ ہوں گی: ۱- رقم: اس کے معنی لکھنے کے ہیں۔ ۲- مقر: زہر کو کہتے ہیں۔ ۳- رفق: اس سے مراد تھوڑی سی جان ہے، جو باقی رہ گئی ہو۔ ۴- قمر: سردار کے معنوں میں ہے۔ ۵- ورق: شور بے کو کہتے ہیں۔ اشتقاقی صغیر و کبیر پر متقدمین نے بھی اظہار خیال کیا ہے، لیکن جس تفصیل اور تحقیق سے مولانا مرحوم نے اس موضوع

پر لکھا ہے، اُس کی نظیر نہیں پائی جاتی۔

ساتویں باب میں عربی زبان کے اس کمال و اعجاز کا ذکر ہے کہ اس کے الفاظ صرف یہی نہیں کہ اپنے معنی و مفہوم کے ساتھ ہم آہنگ ہوتے ہیں، بلکہ اُن میں مفہوم و معنی کی حقیقت و فلسفہ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس دعوے کے ثبوت میں مولانا نے جو دلائل پیش کیے ہیں، جن نظر و امثال کا سہارا لیا ہے اور جس محنت و کاوش اور اجتہاد و استنباط سے کام لیا ہے، اس سے اُن کی عبقریت و عظمت علمی کا پتہ چلتا ہے۔

ہماری رائے میں یہ کتاب اپنے موضوع کی اہمیت، محتویات کی وسعت و تحقیق اور بلیغ تر ادبی اسلوب کے لحاظ سے اس لائق ہے کہ عربی زبان سے لگاؤ رکھنے والا ہر شخص اس کا مطالعہ کرے۔

(ماہنامہ المعارف، لاہور، اپریل ۱۹۸۳ء)